À nos amis

Comité invisible

À nos amis

La fabrique
éditions

ISBN : 978-235872-062-5

La Fabrique éditions
64, rue Rébeval
75019 Paris
lafabrique@lafabrique.fr
www.lafabrique.fr
Diffusion : Les Belles Lettres

Sommaire

À Billy, Guccio, Alexis et Jeremy Hammond, donc,

« Il n'y a pas d'autre monde. Il y a simplement une autre manière de vivre. »
Jacques Mesrine



Les insurrections, finalement, sont venues. À un rythme tel et dans tant de pays, depuis 2008, que c'est tout l'édifice de ce monde qui semble, fragment suivant fragment, se désintégrer. Il y a dix ans, prédire un soulèvement vous exposait aux ricanements des assis ; ce sont ceux qui annoncent le retour à l'ordre qui font à présent figure de bouffons. Rien de plus ferme, de plus assuré, nous disait-on, que la Tunisie de Ben Ali, la Turquie affairée d'Erdogan, la Suède sociale-démocrate, la Syrie baasiste, le Québec sous tranquillisants ou le Brésil de la plage, des *bolsa família* et des unités de police pacificatrices. On a vu la suite. La stabilité est morte. En politique aussi, on y réfléchit à deux fois, désormais, avant de décerner un triple A.

Une insurrection peut éclater à tout moment, pour n'importe quel motif, dans n'importe quel pays ; et mener n'importe où. Les dirigeants marchent parmi les gouffres. Leur ombre même paraît les menacer. *Que se vayan todos !* était un slogan, c'est devenu une sagesse populaire – basse continue de l'époque, murmure passant de

bouche en bouche pour s'élever verticalement, comme une hache, au moment où l'on s'y attend le moins. Les plus *malins* d'entre les politiciens en ont fait une promesse de campagne. Ils n'ont pas le choix. Le dégoût sans remède, la pure négativité, le refus absolu sont les seules forces politiques discernables du moment.

Les insurrections sont venues, pas la révolution. Rarement on aura vu comme ces dernières années, en un laps de temps si ramassé, tant de sièges du pouvoir officiel pris d'assaut, de la Grèce à l'Islande. Occuper des places en plein cœur des villes, y planter des tentes, y dresser barricades, cantines ou baraques de fortune, et y tenir des assemblées relèvera bientôt du réflexe politique, comme hier la grève. Il semble que l'époque ait entrepris de sécréter ses propres lieux communs – à commencer par ce *All Cops Are Bastards* (ACAB) dont une étrange internationale laisse dorénavant les murs des villes constellés à chaque poussée de révolte, au Caire comme à Istanbul, à Rome comme à Paris ou à Rio.

Mais quelque grands que soient les désordres sous le ciel, la révolution semble partout s'étrangler au stade de l'émeute. Au mieux, un changement de régime assouvit un instant le besoin de changer le monde, pour reconduire aussitôt la même insatisfaction. Au pire, la révolution sert de marche-pied à ceux-là mêmes qui, tout en parlant en son nom, n'ont d'autre souci que

de la liquider. Par endroits, comme en France, l'inexistence de forces révolutionnaires assez confiantes en elles-mêmes ouvre la voie à ceux dont la profession est justement de feindre la confiance en soi, et de la donner en spectacle : les fascistes. L'impuissance aigrit.

À ce point, il faut bien l'admettre, nous autres révolutionnaires avons été défaits. Non parce que depuis 2008, nous n'avons pas atteint la révolution comme objectif, mais parce que nous avons été dépris, en continu, de la révolution *comme processus*. Lorsque l'on échoue, on peut s'en prendre au monde entier, concevoir à partir de mille ressentiments toutes sortes d'explications, et même des explications *scientifiques*, ou l'on peut s'interroger sur les points d'appui dont l'ennemi dispose en nous-mêmes et qui déterminent le caractère non fortuit, mais répété, de nos échecs. Peut-être pourrions-nous nous interroger sur ce qu'il reste, par exemple, *de gauche* chez les révolutionnaires, et qui les voue non seulement à la défaite, mais à une détestation quasi générale. Une certaine façon de professer une hégémonie morale dont ils n'ont pas les moyens est chez eux un travers hérité de la gauche. Tout comme cette intenable prétention à édicter la juste manière de vivre – celle qui est vraiment progressiste, éclairée, moderne, correcte, déconstruite, non-souillée. Prétention qui remplit de désirs de meurtre quiconque se trouve par là rejeté sans préavis

du côté des réactionnaires-conservateurs-obscurantistes-bornés-ploucs-dépassés. La rivalité passionnée des révolutionnaires avec la gauche, loin de les en affranchir, ne fait que les retenir sur son terrain. Larguons les amarres !

Depuis *L'insurrection qui vient*, nous nous sommes portés là où l'époque s'embrasait. Nous avons lu, nous avons lutté, nous avons discuté avec des camarades de tous pays et de toutes tendances, nous avons buté avec eux sur les obstacles invisibles du temps. Certains d'entre nous sont morts, d'autres ont connu la prison. Nous avons persisté. Nous n'avons renoncé ni à construire des mondes ni à attaquer celui-ci. De nos voyages, nous sommes revenus avec la certitude que nous ne vivions pas des révoltes erratiques, séparées, s'ignorant les unes les autres, et qu'il faudrait encore lier entre elles. Cela, c'est ce que met en scène l'information en temps réel dans sa gestion calculée des perceptions. Cela, c'est l'œuvre de la contre-insurrection, qui commence dès cette échelle infime. Nous ne sommes pas contemporains de révoltes éparses, mais d'une unique vague mondiale de soulèvements qui communiquent entre eux imperceptiblement. D'une universelle soif de se retrouver que seule explique l'universelle séparation. D'une haine générale de la police qui dit le refus lucide de l'atomisation générale que celle-ci supervise. Partout se lit la même inquiétude, la même panique de fond, à

quoi répondent les mêmes sursauts de dignité, et non d'indignation. Ce qui se passe dans le monde depuis 2008 ne constitue pas une série sans cohérence d'éruptions saugrenues survenant dans des espaces nationaux hermétiques. C'est une seule séquence historique qui se déroule dans une stricte unité de lieu et de temps, de la Grèce au Chili. Et seul un point de vue *sensiblement mondial* permet d'en élucider la signification. Nous ne pouvons pas laisser aux seuls *think tanks* du capital la pensée appliquée de cette séquence.

Toute insurrection, aussi localisée soit-elle, fait signe au-delà d'elle-même, contient d'emblée quelque chose de mondial. En elle, nous nous élevons ensemble à la hauteur de l'époque. Mais l'époque, c'est aussi bien ce que nous trouvons au fond de nous-mêmes, lorsque nous acceptons d'y descendre, lorsque nous nous immergeons dans ce que nous vivons, voyons, sentons, percevons. Il y a là une méthode de connaissance et une règle d'action ; il y a là aussi l'explication de la connexion souterraine entre la pure intensité politique du combat de rue et la présence à soi sans fard du solitaire. C'est au fond de chaque situation et au fond de chacun qu'il faut chercher l'époque. C'est là que « nous » nous retrouvons, là que se tiennent les amis véritables, dispersés aux quatre coins du globe, mais cheminant ensemble.

Les conspirationnistes sont contre-révolutionnaires en ceci au moins qu'ils réservent aux seuls

puissants le privilège de conspirer. S'il est bien évident que les puissants complotent pour préserver et étendre leurs positions, il est non moins certain que *partout cela conspire* – dans les halls d'immeubles, à la machine à café, à l'arrière des kebabs, dans les soirées, dans les amours, dans les prisons. Et tous ces liens, toutes ces conversations, toutes ces amitiés tissent par capillarité, à l'échelle mondiale, un parti historique à l'œuvre – « notre parti », comme disait Marx. Il y a bien, face à la conspiration objective de l'ordre des choses, une conspiration diffuse à laquelle nous appartenons de fait. Mais la plus grande confusion règne en son sein. Partout notre parti se heurte à son propre héritage idéologique ; il se prend les pieds dans tout un canevas de traditions révolutionnaires défaites et défuntes, mais qui exigent le respect. Or l'intelligence stratégique vient du cœur et non du cerveau, et le tort de l'idéologie est précisément de faire écran entre la pensée et le cœur. En d'autres termes : il nous faut forcer la porte de là où nous sommes déjà. Le seul parti à construire est celui qui est déjà là. Il nous faut nous débarrasser de tout le fatras mental qui fait obstacle à la claire saisie de notre commune situation, de notre « commune terrestritude », selon l'expression de Gramsci. Notre héritage n'est précédé d'aucun testament.

Comme tout slogan publicitaire, le mot d'ordre « Nous sommes les 99% » tient son

efficacité non de ce qu'il dit, mais de ce qu'il ne dit pas. Ce qu'il ne dit pas, c'est l'identité des 1% de *puissants*. Ce qui caractérise les 1%, ce n'est pas qu'ils sont riches – il y a bien plus de 1% de riches aux États-Unis –, ce n'est pas qu'ils sont célèbres – ils se font plutôt discrets, et qui n'a pas droit, de nos jours, à son quart d'heure de gloire ? Ce qui caractérise les 1%, c'est qu'ils sont *organisés*. Ils s'organisent même pour organiser la vie des autres. La vérité de ce slogan est bien cruelle, et c'est que le nombre n'y fait rien : on peut être 99% et parfaitement dominés. À l'inverse, les pillages collectifs de Tottenham démontrent suffisamment que l'on cesse d'être pauvre dès que l'on commence à s'organiser. Il y a une différence considérable entre une masse de pauvres et une masse de pauvres déterminés à agir ensemble.

S'organiser n'a jamais voulu dire s'affilier à la même organisation. S'organiser, c'est agir d'après une perception commune, à quelque niveau que ce soit. Or ce qui fait défaut à la situation, ce n'est pas la « colère des gens » ou la disette, ce n'est pas la bonne volonté des militants ni la diffusion de la conscience critique, ni même la multiplication du geste anarchiste. Ce qui nous manque, c'est une perception partagée de la situation. Sans ce liant, les gestes s'effacent sans trace dans le néant, les vies ont la texture des songes et les soulèvements finissent dans les livres d'école.

La profusion quotidienne d'informations, pour les unes alarmantes pour les autres simplement scandaleuses, façonne notre appréhension d'un monde globalement inintelligible. Son allure chaotique est le brouillard de la guerre derrière quoi il se rend inattaquable. C'est par son aspect ingouvernable qu'il est *réellement* gouvernable. Là est la ruse. En adoptant la gestion de crise comme technique de gouvernement, le capital n'a pas simplement substitué au culte du progrès le chantage à la catastrophe, il a voulu se réserver l'intelligence stratégique du présent, la vue d'ensemble sur les opérations en cours. C'est ce qu'il importe de lui disputer. Il s'agit, en matière de stratégie, de nous redonner deux coups d'avance sur la gouvernance globale. Il n'y a pas une « crise » dont il faudrait sortir, il y a une guerre qu'il nous faut gagner.

Une intelligence partagée de la situation ne peut naître d'un seul texte, mais d'un débat international. Et pour qu'un débat ait lieu, il faut y verser des pièces. En voici donc une. Nous avons soumis la tradition et les positions révolutionnaires à la pierre de touche de la situation historique et cherché à trancher les mille fils idéaux qui retiennent au sol le Gulliver de la révolution. Nous avons cherché à tâtons quels passages, quels gestes, quelles pensées pourraient permettre de s'extraire de l'impasse du présent. Il n'y a pas de mouvement révolutionnaire sans un langage à

même de dire à la fois la condition qui nous est faite et le possible qui la fissure. Ce qui suit est une contribution à son élaboration. À cette fin, ce texte paraît simultanément en huit langues et sur quatre continents. Si nous sommes partout, si nous sommes légions, il nous faut désormais nous organiser, mondialement.



Athènes, décembre 2008

Merry crisis and happy new fear !
Athènes, décembre 2008

1. *Que la crise est un mode de gouvernement.* **2.** *Que la véritable catastrophe est existentielle et métaphysique.* **3.** *Que l'apocalypse déçoit.*

1. Nous autres révolutionnaires sommes les grands cocus de l'histoire moderne. Et l'on est toujours, d'une manière ou d'une autre, complice de son propre cocufiage. Le fait est douloureux, et donc généralement dénié. Nous avons eu dans la *crise* une foi aveugle, une foi si aveugle et si ancienne que nous n'avons pas vu comment l'ordre néolibéral en avait fait la pièce maîtresse de son arsenal. Marx écrivait au lendemain de 1848 : « Une nouvelle révolution n'est possible qu'à la suite d'une nouvelle crise. Mais l'une est aussi certaine que l'autre. » Et il passa effectivement le restant de ses jours, au moindre spasme de l'économie mondiale, à prophétiser la grande crise finale du capital, qu'il aura attendue en vain. Il y a encore des marxistes pour nous vendre la crise présente comme « The Big One », pour nous enjoindre à attendre encore leur curieuse espèce de Jugement dernier.

« Si tu veux imposer un changement, conseillait Milton Friedman à ses *Chicago Boys*, déclenche une crise. » Le capital, loin de redouter les crises, s'essaie désormais à les produire expérimentalement. Comme on déclenche des avalanches pour se réserver le choix de leur heure et la maîtrise de leur ampleur. Comme on brûle des plaines pour s'assurer que l'incendie qui les menace viendra mourir là, faute de combustible. « Où et quand » est une question d'opportunité ou de nécessité tactique. Il est de notoriété publique qu'à peine nommé, en 2010, le directeur de l'Elstat, l'institut grec de statistiques, n'a eu de cesse de falsifier pour les aggraver les comptes de la dette du pays, afin de justifier l'intervention de la Troïka. C'est donc un fait que la « crise des dettes souveraines » a été lancée par un homme qui était alors encore un agent officiellement rémunéré du FMI, institution censée « aider » les pays à en sortir. Il s'agissait ici d'expérimenter grandeur nature, dans un pays européen, le projet néolibéral de refonte complète d'une société, les effets d'une bonne politique d'« ajustement structurel ».

Avec sa connotation médicale, la crise a été durant toute la modernité cette chose naturelle qui survenait de manière inopinée ou cyclique en posant l'échéance d'une décision, d'une décision qui mettrait un terme à l'insécurité générale de la situation critique. La fin en était heureuse ou malheureuse, selon la justesse de la médication appliquée. Le moment critique était aussi le moment

de la critique – le bref intervalle où était ouvert le débat au sujet des symptômes et de la médication. Il n'en est plus rien à présent. Le remède n'est plus là pour mettre fin à la crise. La crise est au contraire ouverte en vue d'introduire le remède. On parle dorénavant de « crise » à propos de ce que l'on entend restructurer, tout comme on désigne comme « terroristes » ceux que l'on s'apprête à frapper. La « crise des banlieues », en France, en 2005 aura ainsi annoncé la plus grande offensive urbanistique des trente dernières années contre lesdites « banlieues » orchestrée directement par le ministère de l'Intérieur.

Le discours de la crise est chez les néolibéraux un double discours – ils préfèrent parler, entre eux, de « double vérité ». D'un côté, la crise est le moment vivifiant de la “destruction créatrice”, créatrice d'opportunités, d'innovation, d'entrepreneurs dont seuls les meilleurs, les plus motivés, les plus compétitifs survivront. « C'est peut-être au fond le message du capitalisme : la “destruction créatrice”, le rejet de technologies désuètes et des vieux modes de production au profit de nouveaux sont la seule façon d'élever les niveaux de vie […] Le capitalisme crée un conflit en chacun d'entre nous. Nous sommes tour à tour l'entrepreneur agressif et le pantouflard qui, au plus profond de lui-même, préfère une économie moins compétitive et stressante, où tout le monde gagnerait la même chose », écrit Alan Greenspan, le directeur de la Réserve

fédérale américaine de 1987 à 2006. De l'autre côté, le discours de la crise intervient comme méthode politique de gestion des populations. La restructuration permanente de tout, des organigrammes comme des aides sociales, des entreprises comme des quartiers, est la seule façon d'organiser, par un bouleversement constant des conditions d'existence, l'inexistence du parti adverse. La rhétorique du changement sert à démanteler toute habitude, à briser tous les liens, à désarçonner toute certitude, à dissuader toute solidarité, à entretenir une insécurité existentielle chronique. Elle correspond à une stratégie qui se formule en ces termes : « Prévenir par la crise permanente toute crise effective ». Cela s'apparente, à l'échelle du quotidien, à la pratique contre-insurrectionnelle bien connue du « déstabiliser pour stabiliser », qui consiste pour les autorités à susciter volontairement le chaos afin de rendre l'ordre plus désirable que la révolution. Du micromanagement à la gestion de pays entiers, maintenir la population dans une sorte d'état de choc permanent entretient la sidération, la déréliction à partir de quoi on fait de chacun et de tous à peu près ce que l'on veut. La dépression de masse qui frappe présentement les Grecs est le produit *voulu* de la politique de la Troïka, et non son effet collatéral.

C'est de n'avoir pas compris que la « crise » n'était pas un fait économique, mais une technique *politique* de gouvernement que certains se sont ridiculisés en proclamant à la hâte, avec l'explosion

de l'arnaque des *subprimes*, la « mort du néolibéralisme ». Nous ne vivons pas une crise du capitalisme, mais au contraire le triomphe du capitalisme de crise. « La crise » signifie : le gouvernement croît. Elle est devenue l'*ultima ratio* de ce qui règne. La modernité mesurait tout à l'aune de l'arriération passée à laquelle elle prétendait nous arracher ; toute chose se mesure dorénavant à l'aune de son proche effondrement. Lorsque l'on divise par deux le traitement des fonctionnaires grecs, c'est en arguant de ce que l'on pourrait aussi bien ne plus les payer du tout. Chaque fois que l'on allonge le temps de cotisation des salariés français, c'est au prétexte de « sauver le système des retraites ». La crise présente, permanente et omnilatérale, n'est plus la crise classique, le moment décisif. Elle est au contraire fin sans fin, apocalypse durable, suspension indéfinie, différemment efficace de l'effondrement effectif, et pour cela état d'exception permanent. La crise actuelle ne promet plus rien ; elle tend à libérer, au contraire, qui gouverne de toute contrainte quant aux moyens déployés.

2. Les époques sont orgueilleuses. Chacune se veut unique. L'orgueil de la nôtre est de réaliser la collision historique d'une crise écologique planétaire, d'une crise politique généralisée des démocraties et d'une inexorable crise énergétique, le tout couronné d'une crise économique mondiale rampante, mais « sans équivalent depuis un

siècle ». Et cela flatte, et cela aiguise, notre jouissance de vivre une époque à nulle autre pareille. Il suffit d'ouvrir les journaux des années 1970, de lire le rapport du Club de Rome sur *Les limites de la croissance* de 1972, l'article du cybernéticien Gregory Bateson sur « Les racines de la crise écologique » de mars 1970 ou *La crise de la démocratie* publié en 1975 par la Commission Trilatérale, pour constater que nous vivons sous l'astre obscur de la crise intégrale au moins depuis le début des années 1970. Un texte de 1972 tel qu'*Apocalypse et révolution* de Giorgio Cesarano l'analyse déjà lucidement. Si le septième sceau a été levé à un moment précis, cela ne date donc pas d'hier.

À la fin 2012, le très officiel Center for Disease Control américain diffusait, pour changer, une bande dessinée. Son titre : *Preparedness 101 : Zombie apocalypse*. L'idée en est simple : la population doit se tenir prête à toute éventualité, une catastrophe nucléaire ou naturelle, une panne généralisée du système ou une insurrection. Le document se concluait ainsi : « Si vous êtes préparé pour une apocalypse de zombies, vous êtes prêt pour n'importe quelle situation d'urgence. » La figure du zombie provient de la culture vaudou haïtienne. Dans le cinéma américain, les masses de zombies révoltés servent chroniquement d'allégorie à la menace d'une insurrection généralisée du prolétariat noir. C'est donc bien à *cela* qu'il faut se tenir *préparé*. Maintenant qu'il n'y a plus de menace soviétique à

brandir pour assurer la cohésion psychotique des citoyens, tout est bon pour faire en sorte que la population se tienne prête à se défendre, c'est-à-dire *à défendre le système*. Entretenir un effroi sans fin pour prévenir une fin effroyable.

Toute la fausse conscience occidentale est ramassée dans ce *comic* officiel. Évidemment que les véritables morts-vivants, ce sont les petits-bourgeois des *suburbs* américaines. Évidemment que le plat souci de survivre, l'angoisse économique de manquer de tout, le sentiment d'une forme de vie proprement intenable n'est pas ce qui viendra après la catastrophe, mais ce qui anime d'ores et déjà le *struggle for life* désespéré de chaque individu en régime néolibéral. La vie déchue n'est pas ce qui menace, mais ce qui est déjà là, quotidiennement. Chacun le voit, chacun le sait, chacun le sent. Les *Walking Dead*, ce sont les *salary men*. Si cette époque raffole des mises en scène apocalyptiques, qui font une bonne partie de la production cinématographique, ce n'est pas seulement pour la jouissance esthétique que ce genre de distraction autorise. Au reste, l'Apocalypse de Jean a déjà tout d'une fantasmagorie hollywoodienne avec ses attaques aériennes d'anges déchaînés, ses déluges inénarrables, ses fléaux spectaculaires. Seule la destruction universelle, la mort de tout peut lointainement procurer à l'employé pavillonnaire le sentiment d'être en vie, lui qui est d'entre tous *le moins vivant*. « Qu'on en finisse ! » et « pourvu que

ça dure ! » sont les deux soupirs que pousse alternativement une même détresse civilisée. Un vieux goût calviniste de la mortification se mêle à cela : la vie est un sursis, jamais une plénitude. On n'a pas parlé en vain de « nihilisme européen ». C'est au reste un article qui s'est si bien exporté que le monde en est désormais saturé. En fait de « mondialisation néolibérale », nous aurons surtout eu la mondialisation du nihilisme.

Nous écrivions en 2007 que « ce qui nous fait face n'est pas la crise d'une société, mais l'extinction d'une civilisation ». Ce genre de propos vous faisait à l'époque passer pour un illuminé. Mais « la crise » est passée par là. Et même ATTAC s'avise d'une « crise de civilisation » – c'est dire. Plus piquant, un vétéran américain de la guerre d'Irak devenu consultant en « stratégie » écrivait à l'automne 2013 dans le *New York Times* : « À présent, quand je scrute le futur, je vois la mer ravageant le sud de Manhattan. Je vois des émeutes de la faim, des ouragans et des réfugiés climatiques. Je vois les soldats du 82e régiment aéroporté butant des pillards. Je vois des pannes électriques générales, des ports dévastés, les déchets de Fukushima et des épidémies. Je vois Bagdad. Je vois les Rockaways submergés. Je vois un monde étrange et précaire. […] Le problème que pose le changement climatique n'est pas de savoir comment le ministère de la Défense va se préparer aux guerres pour les matières premières, ou comment nous devrions dresser des digues pour

protéger Alphabet City, ou quand nous évacuerons Hoboken. Et le problème ne sera pas résolu par l'achat d'une voiture hybride, la signature de traités ou en éteignant l'air conditionné. Le plus gros du problème est philosophique, il s'agit de comprendre que notre civilisation est *déjà morte*. » Au lendemain de la Première Guerre mondiale, elle ne se disait encore que « mortelle » ; ce qu'elle était indéniablement, dans tous les sens du terme.

En vérité, cela fait un siècle que le diagnostic clinique de la fin de la civilisation occidentale est établi, et contresigné par les événements. Disserter là-dessus n'est depuis lors qu'une façon de s'en distraire. Mais c'est surtout une façon de se distraire de la catastrophe *qui est là*, et depuis bien longtemps, de la catastrophe *que nous sommes*, de la catastrophe *qu'est l'Occident*. Cette catastrophe est d'abord existentielle, affective, métaphysique. Elle réside dans l'incroyable étrangeté au monde de l'homme occidental, celle qui exige par exemple qu'il se fasse maître et possesseur de la nature – on ne cherche à dominer que ce que l'on redoute. Ce n'est pas pour rien qu'il a mis tant d'*écrans* entre lui et le monde. En se retranchant de l'existant, l'homme occidental en a fait cette étendue désolée, ce néant morne, hostile, mécanique, absurde, qu'il doit sans cesse bouleverser par son *travail*, par un activisme cancéreux, par une hystérique agitation de surface. Rejeté sans trêve de l'euphorie à l'hébétude et de l'hébétude à l'euphorie, il tente

de remédier à son absence au monde par toute une accumulation d'expertises, de prothèses, de relations, par toute une quincaillerie technologique finalement décevante. Il est de plus en plus visiblement cet *existentialiste suréquipé*, qui n'a de cesse de tout ingénier, de tout recréer, ne pouvant souffrir une réalité qui, de toutes parts, le dépasse. « Comprendre le monde pour un homme, avouait sans ambages ce con de Camus, c'est le réduire à l'humain, le marquer de son sceau. » Son divorce d'avec l'existence, d'avec lui-même, d'avec « les autres » – cet enfer ! –, il tente platement de le réenchanter en le nommant sa « liberté », quand ce n'est pas à coup de fêtes cafardeuses, de distractions débiles, ou par l'emploi massif de drogues. La vie est effectivement, affectivement, absente pour lui, car la vie le dégoûte ; au fond, elle lui donne *la nausée*. Tout ce que le réel contient d'instable, d'irréductible, de palpable, de corporel, de pesant, de chaleur et de fatigue, voilà ce dont il a réussi à se protéger en le projetant sur le plan idéal, visuel, distant, numérisé, sans friction ni larmes, sans mort ni odeur de l'Internet.

Le mensonge de toute l'apocalyptique occidentale consiste à projeter sur le monde le deuil que nous ne pouvons en faire. Ce n'est pas le monde qui est perdu, c'est *nous* qui avons perdu le monde et le perdons incessamment ; ce n'est pas lui qui va *bientôt* finir, c'est *nous* qui *sommes finis*, amputés, retranchés, *nous* qui refusons hallucinatoirement

le contact vital avec le réel. La crise n'est pas économique, écologique ou politique, *la crise est avant tout celle de la présence*. À tel point que le *must* de la marchandise – l'iPhone et le Hummer, typiquement – consiste dans un appareillage sophistiqué de l'absence. D'un côté, l'iPhone concentre en un seul objet tous les accès possibles au monde et aux autres ; il est la lampe et l'appareil photo, le niveau de maçon et l'enregistreur du musicien, la télé et la boussole, le guide touristique et le moyen de communiquer ; de l'autre, il est la prothèse qui barre toute disponibilité à ce qui est là et m'établit dans un régime de demi-présence constant, commode, retenant en lui à tout moment une partie de mon être-là. On a même lancé récemment une application pour smartphone censée remédier au fait que « notre connexion 24h/24 au monde digital nous déconnecte du monde réel autour de nous ». Elle s'appelle joliment *GPS for the Soul*. Le Hummer, quant à lui, c'est la possibilité de transporter ma bulle autistique, mon imperméabilité à tout, jusque dans les recoins les plus inaccessibles de « la nature » ; et d'en revenir *intact*. Que Google affiche la « lutte contre la mort » comme nouvel horizon industriel, dit assez comme on se méprend *sur ce qu'est la vie*.

Au dernier carat de sa démence, l'Homme s'est même proclamé « force géologique » ; il a été jusqu'à donner le nom de son espèce à une phase de la vie de la planète : il s'est mis à parler d'« anthropocène ».

Une ultime fois, il s'attribue le rôle principal, quitte à s'accuser d'avoir tout saccagé – les mers, les cieux, les sols et les sous-sols –, quitte à battre sa coulpe pour l'extinction sans précédent des espèces végétales et animales. Mais ce qu'il y a de remarquable, c'est que le désastre produit par son propre rapport désastreux au monde, il s'y rapporte toujours de la même manière désastreuse. Il *calcule* la vitesse à laquelle disparaît la banquise. Il *mesure* l'extermination des formes de vie non humaines. Le changement climatique, il n'en parle pas à partir de son expérience sensible – tel oiseau qui ne revient plus à la même période de l'année, tel insecte dont on n'entend plus les stridulations, telle plante qui ne fleurit plus en même temps que telle autre. Il en parle avec des chiffres, des moyennes, scientifiquement. Il pense *dire* quelque chose quand il établit que la température va s'élever de tant de degrés et les précipitations diminuer de tant de millimètres. Il parle même de « biodiversité ». Il observe la raréfaction de la vie sur terre *depuis l'espace*. Comble de son orgueil, il prétend maintenant, paternellement, « protéger l'environnement », qui ne lui en a pas tant demandé. Il y a tout lieu de croire que c'est là son ultime fuite en avant.

Le désastre objectif nous sert d'abord à masquer une autre dévastation, plus évidente et plus massive encore. L'épuisement des ressources naturelles est probablement bien moins avancé que l'épuisement des ressources subjectives, des ressources vitales qui

frappe nos contemporains. Si l'on se plaît tant à détailler le ravage de l'environnement, c'est aussi pour voiler l'effarante ruine des intériorités. Chaque marée noire, chaque plaine stérile, chaque extinction d'espèce est une image de nos âmes en lambeaux, un reflet de notre absence au monde, de notre impuissance intime à l'habiter. Fukushima offre le spectacle de cette parfaite faillite de l'homme et de sa maîtrise, qui n'engendre que des ruines – et ces plaines nippones intactes en apparence, mais où personne ne pourra vivre avant des dizaines d'années. Une décomposition interminable qui achève de rendre le monde inhabitable : l'Occident aura fini par emprunter son mode d'existence à ce qu'il redoute le plus – le déchet radioactif.

La gauche de la gauche, quand on lui demande en quoi consisterait la révolution, s'empresse de répondre : « mettre l'humain au centre ». Ce qu'elle ne réalise pas, cette gauche-là, c'est combien le monde est fatigué de l'humain, combien nous sommes fatigués de l'humanité – cette espèce qui s'est crue le joyau de la création, qui s'est estimée en droit de tout ravager puisque tout lui revenait. « Mettre l'humain au centre », c'était le projet occidental. Il a mené où l'on sait. Le moment est venu de quitter le navire, de trahir l'espèce. Il n'y a pas de grande famille humaine qui existerait séparément de chacun des mondes, de chacun des univers familiers, de chacune des formes de vie qui parsèment la terre. Il n'y a pas d'humanité, il n'y a que

des terriens et leurs ennemis, les Occidentaux de quelque couleur de peau qu'ils soient. Nous autres révolutionnaires, avec notre humanisme atavique, ferions bien de nous aviser des soulèvements ininterrompus des peuples indigènes d'Amérique centrale et d'Amérique du Sud, ces vingt dernières années. Leur mot d'ordre pourrait être : « Mettre la terre au centre ». C'est une déclaration de guerre *à l'Homme*. Lui déclarer la guerre, peut-être serait-ce la meilleure façon de le faire revenir sur terre, s'il ne faisait le sourd, comme toujours.

3. Le 21 décembre 2012, pas moins de 300 journalistes accourus de 18 pays ont envahi le petit village de Bugarach, dans l'Aude. Aucune fin des temps n'a jamais été annoncée pour cette date dans aucun calendrier maya connu à ce jour. La rumeur que ce village entretiendrait le moindre rapport avec cette prophétie inexistante était un canular notoire. Les télévisions du monde entier y ont pourtant dépêché des armadas de reporters. On était curieux de voir s'il y a *vraiment* des gens pour croire à la fin du monde, nous qui n'arrivons même plus à croire en lui, qui avons le plus grand mal à croire en nos propres amours. À Bugarach, ce jour-là, il n'y avait personne, personne d'autre que des officiants du spectacle, en grand nombre. Les journalistes se retrouvèrent à faire des sujets sur eux-mêmes, leur attente sans objet, leur ennui et le fait que rien n'arrivait. Pris à leur propre piège, ils donnaient

à voir le visage de la fin du monde véritable : les journalistes, l'attente, la grève des événements.

On ne peut sous-estimer la frénésie d'apocalypse, la soif d'Armageddon dont l'époque est traversée. Sa pornographie existentielle à elle, c'est de mater des documentaires d'anticipation montrant en images de synthèse les nuages de criquets qui viendront s'abattre en 2075 sur les vignobles de Bordeaux et les hordes de « migrants climatiques » qui prendront d'assaut les rives sud de l'Europe – ceux que Frontex se fait d'ores et déjà un devoir de décimer. Rien n'est plus vieux que la fin du monde. La passion apocalyptique a depuis la plus haute antiquité toujours eu la faveur des impuissants. La nouveauté, c'est que nous vivons une époque où l'apocalyptique a été intégralement absorbée par le capital, et mise à son service. L'horizon de la catastrophe est ce à partir de quoi nous sommes présentement gouvernés. Or s'il y a bien une chose vouée à rester inaccomplie, c'est la prophétie apocalyptique, qu'elle soit économique, climatique, terroriste ou nucléaire. Elle n'est énoncée que pour appeler les moyens de la conjurer, c'est-à-dire, le plus souvent, la nécessité du gouvernement. Aucune organisation, ni politique ni religieuse, ne s'est jamais avouée vaincue parce que les faits démentaient ses prophéties. Car le but de la prophétie n'est jamais d'avoir raison sur le futur, mais d'*opérer sur le présent* : imposer ici et maintenant l'attente, la passivité, la soumission.

Non seulement il n'y a pas d'autre catastrophe à venir que celle qui est déjà là, mais il est patent que la plupart des désastres effectifs offrent une issue à notre désastre quotidien. Nombre d'exemples attestent du soulagement de l'apocalypse existentielle par la catastrophe réelle, du séisme qui frappa San Francisco en 1906 à l'ouragan Sandy qui dévasta une partie de New York en 2012. On présume d'ordinaire que les rapports entre les gens, en situation d'urgence, révèlent leur profonde et éternelle bestialité. On *désire*, avec tout séisme ravageur, tout krach économique ou toute « attaque terroriste », voir confirmée la vieille chimère de l'état de nature et son cortège d'exactions incontrôlables. On voudrait qu'affleure, lorsque viennent à céder les minces digues de la civilisation, le « vilain fond de l'homme » qui obsédait Pascal, les passions mauvaises, la « nature humaine », envieuse, brutale, aveugle et haïssable qui, depuis Thucydide au moins, sert d'argument aux tenants du pouvoir – fantasme malheureusement infirmé par la plupart des désastres historiquement connus.

L'effacement de la civilisation ne prend généralement pas la forme d'une guerre chaotique de tous contre tous. Ce discours hostile ne sert, en situation de catastrophe sévère, qu'à justifier la priorité accordée à la défense de la propriété contre le pillage, par la police, l'armée ou, faute de mieux, par des milices de *vigilantes* formées pour l'occasion. Il peut aussi servir à couvrir les malversations

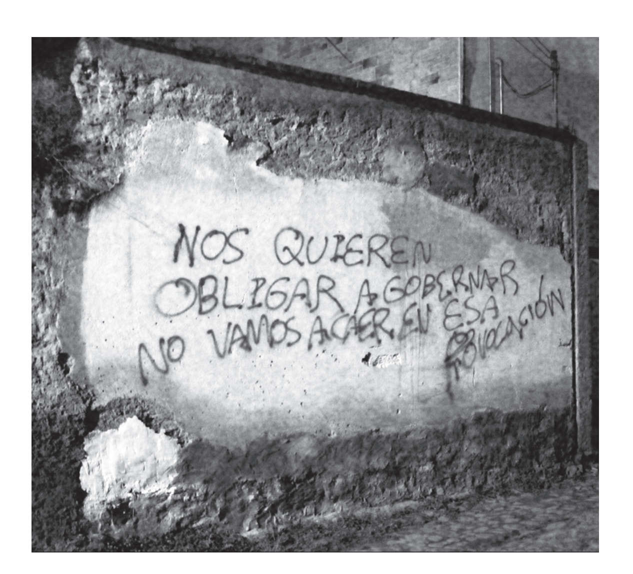
des autorités elles-mêmes, comme celles de la Protection civile italienne après le tremblement de terre de L'Aquila. La décomposition de ce monde, assumée comme telle, ouvre au contraire la voie à d'autres manières de vivre, y compris en pleine « situation d'urgence ». Ainsi les habitants de Mexico en 1985, qui, au milieu des décombres de leur ville frappée par un séisme meurtrier, réinventent d'un même geste le carnaval révolutionnaire et la figure du super-héros au service du peuple – sous la forme d'un catcheur de légende, Super Barrio. Dans la foulée d'une reprise en main euphorique de leur existence urbaine dans ce qu'elle a de plus quotidien, ils assimilent l'effondrement des immeubles à l'effondrement du système politique, libèrent autant que possible la vie de la ville de l'emprise du gouvernement, reconstruisent leurs habitations détruites. Un enthousiaste d'Halifax ne disait pas autre chose lorsqu'il déclarait après l'ouragan de 2003 : « Tout le monde s'est réveillé un matin et tout était différent. Il n'y avait plus d'électricité et tous les magasins étaient fermés, personne n'avait accès aux médias. Du coup tout le monde s'est retrouvé dans la rue pour parler et témoigner. Pas vraiment une fête de rue, mais tout le monde dehors en même temps – un bonheur, en un sens, de voir tous ces gens alors que nous ne nous connaissions pas. » Ainsi ces communautés miniatures formées spontanément à La Nouvelle-Orléans dans les jours suivant Katrina

face au mépris des pouvoirs publics et à la paranoïa des agences de sécurité, et qui s'organisèrent quotidiennement pour se nourrir, se soigner, se vêtir, quitte à piller quelques magasins.

Repenser une idée de la révolution à même de faire brèche dans le cours du désastre, c'est donc, pour commencer, la purger de tout ce qu'elle a contenu jusqu'ici d'apocalyptique. C'est voir que l'eschatologie marxiste ne diffère *que par là* de l'aspiration impériale fondatrice des États-Unis d'Amérique – celle que l'on trouve encore imprimée sur chaque billet d'un dollar : « Annuit coeptis. Novus ordo seclorum. » Socialistes, libéraux, saint-simoniens, Russes et Américains de la Guerre froide, tous ont toujours exprimé la même aspiration neurasthénique à l'établissement d'une ère de paix et d'abondance stérile où plus rien ne serait à craindre, où les contradictions seraient enfin résolues, et le négatif résorbé. Établir par la science et l'industrie une société prospère, intégralement automatisée et finalement apaisée. Quelque chose comme un paradis terrestre organisé sur le modèle de l'hôpital psychiatrique ou du sanatorium. Un idéal qui ne peut venir que d'êtres profondément malades, et qui n'aspirent même plus à la rémission. « Heaven is a place where nothing ever happens », dit la chanson.

Toute l'originalité et tout le scandale du marxisme fut de prétendre que pour accéder au *millenium*, il fallait en passer par l'apocalypse économique,

quand les autres la jugeaient superflue. Nous n'attendrons ni le *millenium* ni l'apocalypse. Il n'y aura jamais de paix sur la terre. Abandonner l'idée de paix est la seule paix véritable. Face à la catastrophe occidentale, la gauche adopte généralement la position de lamentation, de dénonciation et donc d'impuissance qui la rend haïssable aux yeux mêmes de ceux qu'elle prétend défendre. L'état d'exception dans lequel nous vivons n'est pas à dénoncer, il est à retourner contre le pouvoir lui-même. Nous voilà soulagés, à notre tour, de tout égard pour la loi – à proportion de l'impunité que nous nous arrogeons, du rapport de force que nous créons. Nous avons le champ absolument libre pour toute décision, toute menée, pour peu qu'elles répondent à une intelligence fine de la situation. Il n'y a plus pour nous qu'un champ de bataille historique, et les forces qui s'y meuvent. Notre marge d'action est infinie. La vie historique nous tend les bras. Il y a d'innombrables raisons de se refuser à elle, mais toutes relèvent de la névrose. Confronté à l'apocalypse dans un récent film de zombies, un ancien fonctionnaire des Nations Unies en arrive à cette conclusion lucide : « It's not the end, not even close. If you can fight, fight. Help each other. The war has just begun. » – « Ce n'est pas la fin, loin de là. Si tu peux te battre, bats-toi. Aidez-vous les uns les autres. La guerre est à peine commencée. »



Oaxaca, 2006

Ils veulent nous obliger à gouverner, nous ne céderons pas à cette provocation

1. *Physionomie des insurrections contemporaines.* **2.** *Qu'il n'y a pas d'insurrection démocratique.* **3.** *Que la démocratie n'est que le gouvernement* à l'état pur. **4.** *Théorie de la destitution.*

1. Un homme meurt. Il a été tué par la police, directement, indirectement. C'est un anonyme, un chômeur, un « dealer » de ceci, de cela, un lycéen, à Londres, Sidi Bouzid, Athènes ou Clichy-sous-Bois. On dit que c'est un « jeune », qu'il ait 16 ou 30 ans. On dit que c'est un jeune parce qu'il n'est socialement rien, et que du temps où l'on devenait quelqu'un une fois devenu adulte, les jeunes étaient justement ceux qui ne sont encore rien.

Un homme meurt, un pays se soulève. L'un n'est pas la cause de l'autre, juste le détonateur. Alexandros Grigoropoulos, Mark Duggan, Mohamed Bouazizi, Massinissa Guesma – le nom du mort devient, dans ces jours, dans ces semaines, le nom propre de l'anonymat général, de la commune dépossession. Et l'insurrection est d'abord le fait de ceux qui ne sont rien, de ceux

qui traînent dans les cafés, dans les rues, dans la vie, à la fac, sur Internet. Elle agrège tout l'élément flottant, plébéien puis petit-bourgeois, que sécrète à l'excès l'ininterrompue désagrégation du social. Tout ce qui était réputé marginal, dépassé ou sans avenir, revient au centre. À Sidi-Bouzid, à Kasserine, à Thala, ce sont les « fous », les « paumés », les « bons à rien », les « freaks » qui ont d'abord répandu la nouvelle de la mort de leur compagnon d'infortune. Ils sont montés sur les chaises, sur les tables, sur les monuments, dans tous les lieux publics, dans toute la ville. Ils ont soulevé de leurs harangues ce qui était disposé à les écouter. Juste derrière eux, ce sont les lycéens qui sont entrés en action, eux que ne retient aucun espoir de carrière.

Le soulèvement dure quelques jours ou quelques mois, amène la chute du régime ou la ruine de toutes les illusions de paix sociale. Il est lui-même anonyme : pas de leader, pas d'organisation, pas de revendication, pas de programme. Les mots d'ordre, quand il y en a, semblent s'épuiser dans la négation de l'ordre existant, et ils sont abrupts : « Dégage ! », « Le peuple veut la chute du système! », « On s'en câlisse ! », « Tayyip, winter is coming ». À la télé, sur les ondes, les responsables martèlent leur rhétorique de toujours : ce sont des bandes de çapulcu, de casseurs, des terroristes sortis de nulle part, certainement à la solde de l'étranger. Ce qui se lève

n'a personne à placer sur le trône en remplacement, à part peut-être un point d'interrogation. Ce ne sont ni les bas-fonds, ni la classe ouvrière, ni la petite-bourgeoisie, ni les multitudes qui se révoltent. Rien qui ait assez d'homogénéité pour admettre un représentant. Il n'y a pas de nouveau sujet révolutionnaire dont l'émergence aurait échappé, jusque-là, aux observateurs. Si l'on dit alors que « le peuple » est dans la rue, ce n'est pas un peuple qui aurait existé préalablement, c'est au contraire celui qui préalablement *manquait*. Ce n'est pas « le peuple » qui produit le soulèvement, c'est le soulèvement qui produit son peuple, en suscitant l'expérience et l'intelligence communes, le tissu humain et le langage de la vie réelle qui avaient disparu. Les révolutions du passé promettaient une vie nouvelle, les insurrections contemporaines en livrent les clefs. Les virages d'ultras du Caire n'étaient pas des groupes révolutionnaires avant la « révolution », c'étaient seulement des bandes capables de s'organiser pour s'affronter avec la police ; c'est d'avoir tenu un rôle aussi éminent lors de la « révolution » qu'ils se sont trouvés forcés de se poser, en situation, les questions habituellement dévolues aux « révolutionnaires ». Là réside l'événement : non dans le phénomène médiatique que l'on a forgé pour vampiriser la révolte par sa célébration extérieure, mais dans les rencontres qui s'y sont effectivement produites. Voilà qui est

bien moins spectaculaire que « le mouvement » ou « la révolution », mais plus décisif. Nul ne saurait dire ce que peut une rencontre.

C'est ainsi que les insurrections se prolongent, moléculairement, imperceptiblement, dans la vie des quartiers, des collectifs, des squats, des « centres sociaux », des êtres singuliers, au Brésil comme en Espagne, au Chili comme en Grèce. Non parce qu'elles mettent en œuvre un programme politique, mais parce qu'elles mettent en branle des devenirs-révolutionnaires. Parce que ce qui y a été vécu brille d'un éclat tel que ceux qui en ont fait l'expérience se doivent d'y être fidèles, de ne pas se séparer, de construire cela même qui, désormais, *fait défaut à leur vie d'avant*. Si le mouvement espagnol d'occupation des places, une fois disparu de l'écran-radar médiatique, ne s'était pas poursuivi par tout un processus de mises en commun et d'auto-organisation dans les quartiers de Barcelone et d'ailleurs, la tentative de destruction du squat de Can Vies en juin 2014 n'aurait pas été mise en échec par trois jours d'émeute de tout le faubourg de Sants, et l'on n'aurait pas vu toute une ville participer d'un seul mouvement à la reconstruction du lieu attaqué. Il y aurait juste eu quelques squatters protestant dans l'indifférence contre une énième expulsion. Ce qui se construit ici, ce n'est ni la « nouvelle société » à son stade embryonnaire, ni l'organisation qui renversera finalement le pouvoir pour

en constituer un nouveau, c'est la puissance collective qui, par sa consistance et son intelligence, voue le pouvoir à l'impuissance, déjouant tour à tour chacune de ses manœuvres.

Les révolutionnaires sont bien souvent ceux que les révolutions prennent le plus au dépourvu. Mais il y a, dans les insurrections contemporaines, quelque chose qui les désarçonne particulièrement : elles ne partent plus d'idéologies politiques, mais de *vérités éthiques*. Voilà deux mots dont le rapprochement sonne à tout esprit moderne comme un oxymore. Établir ce qui est vrai est le rôle de la science, n'est-ce pas ?, qui n'a que faire de nos normes morales et autres valeurs contingentes. Pour les modernes, il y a le Monde d'un côté, eux de l'autre, et le langage pour enjamber le gouffre. Une vérité, nous a-t-on appris, c'est un pont solide au-dessus de l'abîme – un énoncé qui décrit adéquatement le Monde. Nous avons opportunément oublié le lent apprentissage au cours duquel nous avons acquis, avec le langage, tout un rapport au monde. Le langage, loin de servir à *décrire* le monde, nous aide plutôt à en *construire* un. Les vérités éthiques ne sont ainsi pas des vérités *sur* le Monde, mais les vérités à partir de quoi nous y demeurons. Ce sont des vérités, des affirmations, énoncées ou silencieuses, qui s'éprouvent mais ne se prouvent pas. Le regard taiseux planté, poings serrés, dans les yeux du petit chef et qui le dévisage pendant

une longue minute en est une, et vaut bien le tonitruant « on a toujours raison de se révolter ». Ce sont des vérités qui nous *lient*, à nous-mêmes, à ce qui nous entoure et les uns aux autres. Elles nous introduisent à une vie d'emblée commune, à une existence inséparée, sans égard pour les parois illusoires de notre Moi. Si les terriens sont prêts à risquer leur vie pour qu'une place ne soit pas transformée en parking comme à Gamonal en Espagne, qu'un parc ne devienne pas un centre commercial comme à Gezi en Turquie, que des bocages ne deviennent pas un aéroport comme à Notre-Dame-des-Landes, c'est bien que ce que nous aimons, ce à quoi nous sommes attachés – êtres, lieux ou idées – fait aussi bien partie de nous, que nous ne nous réduisons pas à un Moi logeant le temps d'une vie dans un corps physique borné par sa peau, le tout agrémenté de l'ensemble des *propriétés* qu'il croit détenir. Lorsque le monde est touché, c'est nous-mêmes qui sommes attaqués.

Paradoxalement, même là où une vérité éthique s'énonce comme un refus, le fait de dire « Non ! » nous met de plain-pied dans l'existence. Non moins paradoxalement, l'individu s'y découvre comme si peu individuel qu'il suffit parfois qu'un seul se suicide pour faire voler en éclats tout l'édifice du mensonge social. Le geste de Mohamed Bouazizi s'immolant devant la préfecture de Sidi Bouzid en atteste suffisamment. Sa puissance de

conflagration tient à l'affirmation brisante qu'il renferme. Il dit : « La vie qui nous est faite ne mérite pas d'être vécue », « Nous ne sommes pas nés pour nous laisser ainsi humilier par la police », « Vous pouvez nous réduire à n'être rien, vous ne nous enlèverez jamais la part de souveraineté qui appartient aux vivants » ou encore « Voyez comme nous, nous les infimes, nous les à peine existants, nous les humiliés, sommes au-delà des misérables moyens par quoi vous conservez fanatiquement votre pouvoir d'infirmes ». C'est cela qui fut distinctement entendu dans ce geste. Si l'interview télévisuelle, en Égypte, de Waël Ghonim après sa séquestration par les « services » a eu un tel effet de retournement sur la situation, c'est que du fond de ses larmes à lui, une vérité explosait pareillement dans le cœur de chacun. Ainsi, pendant les premières semaines d'Occupy Wall Street, avant que les habituels managers de mouvement n'instituent leurs petits « groupes de travail » chargés de préparer les décisions que l'assemblée n'aurait plus qu'à voter, le modèle des interventions faites devant les 1500 personnes présentes là était ce gars qui prit la parole un jour pour dire : « Hi! What's up? My name is Mike. I'm just a gangster from Harlem. I hate my life. Fuck my boss! Fuck my girlfriend! Fuck the cops! I just wanted to say : I'm happy to be here, with you all. » (« Salut, comment ça va ? Je m'appelle Mike. Je suis juste un gangster de

Harlem. Je déteste la vie que je mène. J'emmerde mon patron, j'emmerde ma copine, j'emmerde les flics. Et je voulais juste dire que je suis heureux d'être là, avec vous tous. ») Et ses paroles étaient reprises sept fois par le chœur des « mégaphones humains » qui s'étaient substitués aux micros interdits par la police.

Le contenu véritable d'Occupy Wall Street n'était pas la revendication, collée a posteriori sur le mouvement comme un post-it sur un hippopotame, de meilleurs salaires, de logements décents ou d'une sécurité sociale plus généreuse, mais *le dégoût pour la vie qu'on nous fait vivre*. Le dégoût pour une vie où nous sommes tous *seuls*, seuls face à la nécessité, pour chacun, de gagner *sa* vie, de *se* loger, de *se* nourrir, de *s*'épanouir ou de *se* soigner. Dégoût pour la forme de vie misérable de l'individu métropolitain – défiance scrupuleuse / scepticisme raffiné, *smart* / amours de surface, éphémères / sexualisation éperdue, en conséquence, de toute rencontre / puis retour périodique à une séparation confortable et désespérée / distraction permanente, donc ignorance de soi, donc peur de soi, donc peur de l'autre. La vie commune qui s'esquissait à Zuccotti Park, en tente, dans le froid, sous la pluie, cernés par la police dans le square le plus sinistre de Manhattan, n'était certes pas la *vita nova* toute déployée, juste le point d'où la tristesse de l'existence métropolitaine commence à devenir flagrante. On se saisissait enfin *ensemble* de notre commune condition,

de notre égale réduction au rang d'entrepreneur de soi. Ce bouleversement existentiel fut le cœur pulsant d'Occupy Wall Street, tant qu'Occupy Wall Street était frais et vivace.

Ce qui est en jeu dans les insurrections contemporaines, c'est la question de savoir ce qu'est une forme désirable de la vie, et non la nature des institutions qui la surplombent. Mais le reconnaître impliquerait immédiatement de reconnaître la nullité éthique de l'Occident. Et puis cela interdirait de mettre la victoire de tel ou tel parti islamique à la suite de tel ou tel soulèvement sur le compte de la supposée arriération mentale des populations. Il faudrait au contraire admettre que la force des islamistes réside justement dans le fait que leur idéologie politique se présente d'abord comme un système de prescriptions éthiques. Autrement dit, s'ils réussissent mieux que les autres politiciens, c'est justement parce qu'ils ne se placent pas centralement sur le terrain de la politique. On pourra alors cesser de pleurnicher ou de crier au loup chaque fois qu'un adolescent sincère préfère rallier les rangs des « djihadistes » plutôt que la cohorte suicidaire des salariés du tertiaire. Et l'on acceptera en adultes de découvrir la gueule que nous avons dans ce miroir peu flatteur.

En Slovénie a éclaté en 2012, dans la calme ville de Maribor, une révolte de rue qui a par la suite enflammé une bonne partie du pays. Une

insurrection dans ce pays aux allures quasi helvétiques, voilà qui est déjà inattendu. Mais le plus surprenant, c'est que son point de départ ait été la révélation du fait que si les flashes routiers se multipliaient dans la ville, c'était qu'une entreprise privée proche du pouvoir empochait la presque-totalité des amendes. Peut-on faire moins « politique », comme point de départ d'une insurrection qu'une question de flashes routiers ? Mais peut-on faire plus éthique que le refus de se laisser tondre comme des moutons ? C'est Michael Kohlhaas au XXIe siècle. L'importance du thème de la corruption régnante dans à peu près toutes les révoltes contemporaines atteste de ce qu'elles sont éthiques avant que d'être politiques, ou qu'elles sont politiques précisément en ce qu'elles méprisent la politique, y compris la politique radicale. Tant qu'être de gauche voudra dire : dénier l'existence de vérités éthiques, et substituer à cette infirmité une morale aussi faible qu'opportune, les fascistes pourront continuer à passer pour la seule force politique affirmative, étant les seuls à ne pas s'excuser de vivre comme ils vivent. Ils iront de succès en succès, et continueront de détourner contre elles-mêmes l'énergie des révoltes naissantes.

Peut-être tenons-nous là aussi la raison de l'échec, sans cela incompréhensible, de tous les « mouvements contre l'austérité » qui, alors qu'ils devraient dans les conditions actuelles embraser

la plaine, en restent en Europe à leur dixième lancement poussif. C'est que la question de l'austérité n'est pas posée sur le terrain où elle se situe véritablement : celui d'un brutal désaccord éthique, d'un désaccord sur ce que c'est que vivre, que vivre *bien*. Sommairement dit : être austère, dans les pays de culture protestante, est plutôt tenu pour une vertu ; être austère, dans une bonne partie du sud de l'Europe, c'est au fond être un pauvre type. Ce qui se passe actuellement, ce n'est pas juste que certains veulent imposer à d'autres une austérité économique dont ceux-ci ne veulent pas. C'est que certains considèrent que l'austérité est, dans l'absolu, une bonne chose, tandis que les autres considèrent, sans vraiment oser le dire, que l'austérité est, dans l'absolu, une misère. Se borner à lutter contre les plans d'austérité, c'est non seulement ajouter au malentendu, mais de surcroît être assuré de perdre, en admettant implicitement une idée de la vie qui ne vous convient pas. Il ne faut pas chercher ailleurs le peu d'entrain des « gens » à se lancer dans une bataille perdue d'avance. Ce qu'il faut, c'est plutôt assumer le véritable enjeu du conflit : une certaine idée protestante du bonheur – être travailleur, économe, sobre, honnête, diligent, tempérant, modeste, discret – veut s'imposer partout en Europe. Ce qu'il faut opposer aux plans d'austérité, c'est une *autre idée de la vie*, qui consiste, par exemple, à partager

plutôt qu'à économiser, à converser plutôt qu'à ne souffler mot, à se battre plutôt qu'à subir, à célébrer nos victoires plutôt qu'à s'en défendre, à entrer en contact plutôt qu'à rester sur sa réserve. On ne mesure pas la force qu'a donnée aux mouvements indigènes du sous-continent américain le fait d'assumer le *buen vivir* comme affirmation *politique*. D'un côté, cela trace un contour net de ce pour quoi et de ce contre quoi on lutte ; de l'autre, cela ouvre à la découverte sereine des mille autres façons dont on peut entendre la « vie bonne », façons qui pour être différentes n'en sont pas pour autant ennemies, du moins pas nécessairement.

2. La rhétorique occidentale est sans surprise. À chaque fois qu'un soulèvement de masse vient abattre un satrape hier encore honoré de toutes les ambassades, c'est que le peuple « aspire à la démocratie ». Le stratagème est vieux comme Athènes. Et il fonctionne si bien que même l'assemblée d'Occupy Wall Street a cru bon, en novembre 2011, d'allouer un budget de 29 000 dollars à une vingtaine d'observateurs internationaux pour aller contrôler la régularité des élections égyptiennes. Ce à quoi des camarades de la place Tahrir, qu'ils croyaient ainsi aider, ont répondu : « En Égypte, nous n'avons pas fait la révolution dans la rue dans le simple but d'avoir un Parlement. Notre lutte – que nous pensons partager avec vous – est bien

plus large que l'obtention d'une démocratie parlementaire bien huilée. »

Ce n'est pas parce qu'on lutte *contre* un tyran, qu'on lutte *pour* la démocratie – on peut aussi bien lutter pour un autre tyran, le califat ou pour la simple joie de lutter. Mais surtout, s'il y a bien une chose qui n'a que faire de tout principe arithmétique de majorité, ce sont bien les insurrections, dont la victoire dépend de critères qualitatifs – de détermination, de courage, de confiance en soi, de sens stratégique, d'énergie collective. Si les élections forment depuis deux bons siècles l'instrument le plus usité, après l'armée, pour faire taire les insurrections, c'est bien que les insurgés ne sont jamais une majorité. Quant au pacifisme que l'on associe si naturellement à l'idée de démocratie, il faut là aussi laisser la parole aux camarades du Caire : « Ceux qui disent que la révolution égyptienne était pacifique n'ont pas vu les horreurs que la police nous a infligées, ils n'ont pas vu non plus la résistance et même la force que les révolutionnaires ont utilisées contre la police pour défendre leurs occupations et leurs espaces. De l'aveu même du gouvernement : 99 commissariats ont été incendiés, des milliers de voitures de police détruites, et tous les bureaux du parti dirigeant ont été brûlés. » L'insurrection ne respecte aucun des formalismes, aucune des procédures démocratiques. Elle impose, comme toute manifestation d'ampleur, son propre usage

de l'espace public. Elle est, comme toute grève déterminée, politique du fait accompli. Elle est le règne de l'initiative, de la complicité pratique, du geste ; la décision, c'est dans la rue qu'elle l'emporte, rappelant à ceux qui l'auraient oublié que « populaire » vient du latin *populor*, « ravager, dévaster ». Elle est plénitude de l'expression – dans les chants, sur les murs, dans les prises de parole, dans la rue –, et néant de la délibération. Peut-être le miracle de l'insurrection tient-il en cela : en même temps qu'elle dissout la démocratie comme problème, elle en figure immédiatement un au-delà.

Il ne manque bien évidemment pas d'idéologues, tels qu'Antonio Negri et Michael Hardt, pour déduire des soulèvements des dernières années que « la constitution d'une société démocratique est à l'ordre du jour » et se proposer de nous « rendre capables de démocratie » en nous enseignant « les savoir-faire, les talents et les connaissances nécessaires à nous gouverner nous-mêmes ». Pour eux, comme le résume sans trop de finesse un négriste espagnol : « De Tahrir à la Puerta del Sol, du square Syntagma à la place Catalunya, un cri se repète de place en place : "Démocratie". Tel est le nom du spectre qui parcourt aujourd'hui le monde. » Et en effet, tout irait bien si la rhétorique démocratique n'était qu'une voix émanant des cieux et apposée de l'extérieur sur chaque soulèvement, que ce soit par

les gouvernants ou par ceux qui entendent leur succéder. On l'écouterait pieusement, comme l'homélie du prêtre, en se tenant les côtes. Mais force est de constater que cette rhétorique a une prise effective sur les esprits, sur les cœurs, sur les luttes, comme en atteste ce mouvement dit « des indignés » dont on a tant parlé. Nous écrivons « des indignés » entre guillemets car dans la première semaine d'occupation de la Puerta del Sol, on faisait référence à la place Tahrir, mais aucunement à l'opuscule inoffensif du socialiste Stéphane Hessel, qui ne fait l'apologie d'une insurrection citoyenne des « consciences » qu'afin de conjurer la menace d'une insurrection véritable. C'est seulement à la suite d'une opération de recodage menée dès la deuxième semaine d'occupation par le journal *El País*, lui aussi lié au parti socialiste, que ce mouvement a reçu son intitulé geignard, c'est-à-dire une bonne part de son écho et l'essentiel de ses limites. Cela vaut d'ailleurs aussi pour la Grèce où ceux qui occupaient la place Syntagma récusaient en bloc l'étiquette d'« aganaktismenoi », d'« indignés » que les médias leur avait collée, préférant s'appeler le « mouvement des places ». « Mouvement des places », dans sa neutralité factuelle, rendait à tout prendre mieux compte de la complexité, voire de la confusion, de ces étranges assemblées où les marxistes cohabitaient avec les bouddhistes de la voie tibétaine, et les fidèles de Syriza avec les

bourgeois patriotes. La manœuvre spectaculaire est bien connue, qui consiste à prendre le contrôle symbolique des mouvements en les célébrant dans un premier temps *pour ce qu'ils ne sont pas*, afin de mieux les enterrer le moment venu. En leur assignant l'indignation comme contenu, on les vouait à l'impuissance et au mensonge. « Nul ne ment plus que l'homme indigné », constatait Nietzsche. Il ment sur son étrangeté à ce dont il s'indigne, feignant de n'être pour rien dans ce dont il s'émeut. Son impuissance, il la postule afin de mieux se laver de toute responsabilité quant au cours des choses ; puis il la convertit en affect *moral*, en affect de *supériorité* morale. Il *croit avoir des droits*, le malheureux. Si l'on a déjà vu des foules en colère faire des révolutions, on n'a jamais vu des masses indignées faire autre chose que protester impuissamment. La bourgeoisie s'offusque puis se venge ; la petite-bourgeoisie, elle, s'indigne puis rentre à la niche.

Le mot d'ordre que l'on a associé au « mouvement des places » fut celui de « democracia real ya ! », parce que l'occupation de la Puerta del Sol fut initiée par une quinzaine de « hacktivistes » à l'issue de la manifestation appelée par la plateforme de ce nom le 15 mai 2011 – le « 15M » comme on dit là-bas. Il n'était pas question ici de démocratie directe comme dans les conseils ouvriers, ni même de vraie démocratie à l'antique, mais de démocratie *réelle*. Sans surprise, le

« mouvement des places » s'est établi, à Athènes, à un jet de pierre du lieu de la démocratie *formelle*, l'Assemblée nationale. Jusque-là nous avions naïvement pensé que la démocratie réelle, c'était celle qui était là, telle que nous la connaissions depuis toujours, avec ses promesses électorales faites pour être trahies, ses chambres d'enregistrement appelées « parlements » et ses tractations pragmatiques pour enfumer le monde en faveur des différents lobbys. Mais pour les « hacktivistes » du 15M, la réalité de la démocratie était plutôt la trahison de la « démocratie réelle ». Que ce soit des cybermilitants qui aient lancé ce mouvement n'est pas indifférent. Le mot d'ordre de « démocratie réelle » signifie ceci : technologiquement, vos élections qui ont lieu une fois tous les cinq ans, vos députés grassouillets qui ne savent pas utiliser un ordinateur, vos assemblées ressemblant à une mauvaise pièce de théâtre ou à une foire d'empoigne – tout cela est obsolète. Aujourd'hui, grâce aux nouvelles technologies de communication, grâce à Internet, à l'identification biométrique, aux smartphones, aux réseaux sociaux, vous êtes totalement dépassés. Il est possible d'instaurer une démocratie réelle, c'est-à-dire un sondage permanent, en temps réel, de l'opinion de la population, de lui soumettre réellement toute décision avant de la prendre. Un auteur l'anticipait déjà dans les années 1920 : « On pourrait imaginer qu'un jour de subtiles inventions

permettraient à chacun d'exprimer à tout moment ses opinions sur les problèmes politiques sans quitter son domicile, grâce à un appareillage qui ferait enregistrer toutes ces opinions sur une centrale où l'on n'aurait plus qu'à lire le résultat.» Il y voyait «une preuve de la privatisation absolue de l'État et de la vie publique». Et c'est, même réunis sur une place, ce sondage permanent que devaient manifester en silence les mains levées ou baissées des «indignés» lors des prises de parole successives. Même le vieux pouvoir d'acclamer ou de huer avait ici été retiré à la foule.

Le «mouvement des places» fut d'un côté la projection, ou plutôt le crash sur le réel, du fantasme cybernétique de citoyenneté universelle, et de l'autre un moment exceptionnel de rencontres, d'actions, de fêtes et de reprise en main de la vie commune. C'est ce que ne pouvait voir l'éternelle micro-bureaucratie qui cherche à faire passer ses lubies idéologiques pour des «positions de l'assemblée» et qui prétend tout contrôler au nom du fait que chaque action, chaque geste, chaque déclaration devrait être «validée par l'assemblée» pour avoir le droit d'exister. Pour tous les autres, ce mouvement a définitivement liquidé le mythe de l'assemblée générale, c'est-à-dire le mythe de sa centralité. Le premier soir, le 16 mai 2011, il y avait Plaça Catalunya à Barcelone 100 personnes, le lendemain 1000, 10 000 le jour d'après et les deux premiers week-ends il y avait

30 000 personnes. Chacun a pu alors constater que, lorsque l'on est aussi nombreux, il n'y a plus aucune différence entre démocratie directe et démocratie représentative. L'assemblée est le lieu où l'on est contraint d'écouter des conneries sans pouvoir répliquer, exactement comme devant la télé; en plus d'être le lieu d'une théâtralité exténuante et d'autant plus mensongère qu'elle mime la sincérité, l'affliction ou l'enthousiasme. L'extrême bureaucratisation des commissions a eu raison des plus endurants, et il aura fallu deux semaines à la commission «contenu» pour accoucher d'un document imbuvable et calamiteux de deux pages qui résumait, pensait-elle, «ce à quoi nous croyons». À ce point, devant le ridicule de la situation, des anarchistes ont soumis au vote le fait que l'assemblée devienne un simple espace de discussion et un lieu d'information, et non un organe de prise de décision. La chose était comique: mettre au vote le fait de ne plus voter. Chose plus comique encore: le scrutin fut saboté par une trentaine de trotskistes. Et comme ce genre de micro-politiciens suinte l'ennui autant que la soif de pouvoir, chacun a fini par se détourner de ces fastidieuses assemblées. Sans surprise, bien des participants d'Occupy firent la même expérience, et en tirèrent la même conclusion. À Oakland comme à Chapel Hill, on en vint à considérer que l'assemblée n'avait aucun titre à valider ce que tel ou tel groupe pouvait ou voulait

faire, qu'elle était un lieu d'échange et non de décision. Lorsqu'une idée émise en assemblée *prenait*, c'était simplement qu'assez de gens la trouvaient bonne pour se donner les moyens de la mettre en œuvre, et non en vertu de quelque principe de majorité. Les décisions prenaient, ou pas ; jamais elles n'étaient prises. Place Syntagma fut ainsi votée « en assemblée générale », un jour de juin 2011, et par plusieurs milliers d'*individus*, l'initiative d'actions dans le métro ; le jour dit, il ne se trouva pas vingt personnes au rendez-vous pour agir effectivement. C'est ainsi que le problème de la « prise de décision », obsession de tous les démocrates flippés du monde, se révèle n'avoir jamais été autre chose qu'un faux problème.

Qu'avec le « mouvement des places », le *fétichisme* de l'assemblée générale soit allé au gouffre n'entache en rien la *pratique* de l'assemblée. Il faut seulement savoir qu'il ne peut sortir d'une assemblée autre chose que ce qui s'y trouve déjà. Si l'on rassemble des milliers d'inconnus qui ne partagent rien hormis le fait d'être là, sur la même place, il ne faut pas s'attendre à ce qu'il en sorte plus que ce que leur séparation autorise. Il ne faut pas imaginer, par exemple, qu'une assemblée parvienne à produire par elle-même la confiance réciproque qui amène à prendre ensemble le risque d'agir illégalement. Qu'une chose aussi répugnante qu'une assemblée générale de copropriétaires soit possible devrait déjà nous prémunir contre la passion des

AG. Ce qu'une assemblée actualise, c'est simplement le niveau de partage existant. Une assemblée d'étudiants n'est pas une assemblée de quartier, qui n'est pas une assemblée de quartier en lutte contre sa « restructuration ». Une assemblée d'ouvriers n'est pas la même au début et à la fin d'une grève. Et elle a certainement peu à voir avec une assemblée populaire des peuples d'Oaxaca. La seule chose que n'importe quelle assemblée peut produire, si elle s'y essaie, c'est un langage commun. Mais là où la seule expérience commune est la séparation, on n'entendra que le langage informe de la vie séparée. L'indignation est alors effectivement le maximum de l'intensité politique à quoi peut atteindre l'individu atomisé, qui confond le monde avec son écran comme il confond ses sentiments avec ses pensées. L'assemblée plénière de tous ces atomes, en dépit de sa touchante communion, ne fera qu'exposer la paralysie induite par une fausse compréhension du politique, et d'abord l'inaptitude à altérer en rien le cours du monde. Cela fait l'effet d'une infinité de visages collés contre une paroi de verre et qui regardent ébahis l'univers mécanique continuer à fonctionner sans eux. Le sentiment d'impuissance collective, succédant à la joie de s'être rencontrés *et comptés*, a dispersé les propriétaires de tentes Quechua aussi sûrement que les matraques et les gaz.

Il y avait bien pourtant dans ces occupations quelque chose qui allait au-delà de ce sentiment, et

c'était précisément tout ce qui n'avait pas sa place dans le moment théâtral de l'assemblée, tout ce qui relève de la miraculeuse aptitude des vivants à *habiter*, à habiter l'inhabitable même : le cœur des métropoles. Dans les squares occupés, tout ce que la politique a depuis la Grèce classique relégué dans la sphère au fond méprisée de l'« économie », de la gestion domestique, de la « survie », de la « reproduction », du « quotidien » et du « travail », s'est au contraire affirmé comme dimension d'une puissance politique collective, a échappé à la subordination du privé. La capacité d'auto-organisation quotidienne qui s'y déployait et qui parvenait, par endroits, à nourrir 3000 personnes à chaque repas, à bâtir un village en quelques jours ou à prendre soin des émeutiers blessés, signe peut-être la véritable victoire politique du « mouvement des places ». À quoi l'occupation de Taksim et de Maïdan aura ajouté, dans la foulée, l'art de tenir les barricades et de confectionner des cocktails Molotov en quantités industrielles.

Le fait qu'une forme d'organisation aussi banale et sans surprise que l'assemblée ait été investie d'une telle vénération frénétique en dit néanmoins long sur la nature des *affects* démocratiques. Si l'insurrection a d'abord trait à la colère, puis à la joie, la démocratie directe, dans son formalisme, est d'abord une affaire d'angoissés. Que rien ne se passe qui ne soit déterminé par une procédure prévisible. Qu'aucun événement ne

nous excède. Que la situation reste à notre hauteur. Que personne ne puisse se sentir floué, ou en conflit ouvert avec la majorité. Que jamais quiconque ne soit obligé de compter sur ses propres forces pour se faire entendre. Qu'on n'impose rien, à personne. À cette fin, les divers dispositifs de l'assemblée – du tour de parole à l'applaudissement silencieux – organisent un espace strictement cotonneux, sans aspérités autres que celles d'une succession de monologues, désactivant la nécessité de se battre pour ce que l'on pense. Si le démocrate doit à ce point structurer la situation, c'est parce qu'il ne lui fait pas confiance. Et s'il ne fait pas confiance à la situation, c'est parce qu'au fond, il ne *se fait pas confiance*. C'est sa peur de se laisser emporter par elle qui le condamne à vouloir à tout prix la contrôler, quitte bien souvent à la détruire. La démocratie est d'abord l'ensemble des procédures par lesquelles on donne forme et structure à cette angoisse. Il n'y a pas à faire le procès de la démocratie : on ne fait pas le procès d'une angoisse.

Seul un déploiement omnilatéral d'attention – attention non seulement à ce qui est dit, mais surtout à ce qui ne l'est pas, attention à la façon dont les choses sont dites, à ce qui se lit sur les visages comme dans les silences – peut nous délivrer de l'attachement aux procédures démocratiques. Il s'agit de submerger le vide que la démocratie entretient entre les atomes individuels par un plein

d'attention les uns pour les autres, par une attention inédite au monde commun. L'enjeu est de substituer au régime mécanique de l'argumentation un régime de vérité, d'ouverture, de sensibilité à ce qui est là. Au XII[e] siècle, lorsque Tristan et Yseult se retrouvent nuitamment et conversent, c'est un « parlement » ; lorsque des gens, au hasard de la rue et des circonstances, s'ameutent et se mettent à discuter, c'est une « assemblée ». Voilà ce qu'il faut opposer à la « souveraineté » des assemblées générales, aux bavardages des parlements : la redécouverte de la charge affective liée à la parole, à la parole *vraie*. Le contraire de la démocratie, ce n'est pas la dictature, c'est la vérité. C'est justement parce qu'elles sont des moments de *vérité*, où le pouvoir est nu, que les insurrections ne sont jamais démocratiques.

3. La « plus grande démocratie du monde » lance sans remous majeurs une traque globale contre un de ses agents, Edward Snowden, qui a eu la mauvaise idée de révéler son programme de surveillance généralisée des communications. Dans les faits, la plupart de nos belles démocraties occidentales sont devenues des régimes policiers parfaitement décomplexés, tandis que la plupart des régimes policiers de ce temps arborent fièrement le titre de « démocratie ». Nul ne s'est trop offusqué qu'un Premier ministre tel que Papandréou se soit vu licencié sans préavis pour avoir eu l'idée

vraiment exorbitante de soumettre la politique de son pays, c'est-à-dire de la Troïka, aux électeurs. Il est d'ailleurs devenu coutumier, en Europe, de suspendre les élections tant qu'on en anticipe une issue incontrôlable ; quand on ne fait pas revoter les citoyens si le scrutin ne donne pas le résultat escompté par la Commission européenne. Les démocrates du « monde libre » qui plastronnaient il y a vingt ans doivent s'arracher les cheveux. Sait-on que Google, confronté au scandale de sa participation au programme d'espionnage Prism, en a été réduit à inviter Henry Kissinger pour expliquer à ses salariés qu'il fallait s'y faire, que notre « sécurité » était à ce prix ? Il est tout de même cocasse d'imaginer l'homme de tous les coups d'État fascistes des années 1970 en Amérique du Sud disserter sur la démocratie devant les employés si *cools*, si « innocents », si « apolitiques » du siège de Google dans la Silicon Valley.

On se souvient de la phrase de Rousseau dans *Du contrat social* : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. »

Ou de celle, plus cynique, de Rivarol : « Il y a deux vérités qu'il ne faut jamais séparer en ce monde : 1. Que la souveraineté réside dans le peuple. 2. Qu'il ne doit jamais l'exercer. » Edward Bernays, le fondateur des *public relations*, commençait ainsi le premier chapitre de son livre *Propaganda*, intitulé « Organiser le chaos » : « La

manipulation consciente, intelligente, des opinions et des habitudes organisées des masses joue un rôle important dans nos sociétés démocratiques. Ceux qui manipulent ce mécanisme social imperceptible forment un gouvernement invisible qui dirige véritablement le pays. » C'était en 1928. Ce que l'on vise, au fond, lorsqu'on parle de démocratie, c'est l'identité entre gouvernants et gouvernés, quels que soient les moyens par lesquels cette identité est obtenue. D'où l'épidémie d'hypocrisie et d'hystérie qui afflige nos contrées. En régime démocratique, on gouverne *sans trop en avoir l'air*; les maîtres se parent des attributs de l'esclave et les esclaves se croient les maîtres. Les uns, exerçant le pouvoir au nom du bonheur des masses, se trouvent condamnés à une hypocrisie constante, et les autres, se figurant disposer d'un « pouvoir d'achat », de « droits » ou d'une « opinion » que l'on piétine à l'année, en deviennent hystériques. Et parce que l'hypocrisie est la vertu bourgeoise *par excellence*, il s'attache toujours à la démocratie quelque chose d'irrémédiablement bourgeois. Le sentiment populaire, sur ce point, ne se laisse pas tromper.

Que l'on soit démocrate à la Obama ou partisan furieux des conseils ouvriers, quelle que soit la façon dont on se figure le « gouvernement du peuple par lui-même », ce que *recouvre* la question de la démocratie, c'est toujours celle du gouvernement. Tel est son postulat, et son impensé : qu'il faut du gouvernement. Gouverner est une

façon bien particulière d'exercer le pouvoir. Gouverner, ce n'est pas imposer une discipline à un corps, ce n'est pas faire respecter la Loi sur un territoire quitte à supplicier les contrevenants comme sous l'Ancien Régime. Un roi règne. Un général commande. Un juge juge. Gouverner, c'est autre chose. C'est conduire les conduites d'une population, d'une multiplicité sur laquelle il faut veiller comme un berger sur son troupeau pour en maximiser le potentiel et en orienter la liberté. C'est donc prendre en compte et modeler ses désirs, ses façons de faire et de penser, ses habitudes, ses craintes, ses dispositions, son milieu. C'est déployer tout un ensemble de tactiques, de tactiques discursives, policières, matérielles, dans une attention fine aux émotions populaires, à leurs oscillations mystérieuses ; c'est agir à partir d'une sensibilité constante à la conjoncture affective et politique pour prévenir l'émeute et la sédition. Agir sur le milieu et modifier continûment les variables de celui-ci, agir sur les uns pour influer sur la conduite des autres, pour garder la maîtrise du troupeau. C'est en somme livrer une guerre qui n'en a jamais ni le nom ni l'apparence sur à peu près tous les plans où se meut l'existence humaine. Une guerre d'influence, subtile, psychologique, indirecte.

Ce qui n'a cessé de se déployer depuis le XVIIe siècle en Occident, ce n'est pas le pouvoir d'État, c'est, au travers de l'édification des États nationaux

comme maintenant au travers de leur ruine, le gouvernement *en tant que forme de pouvoir spécifique*. Si l'on peut aujourd'hui laisser s'effondrer sans crainte les vieilles superstructures rouillées des États-nations, c'est justement parce qu'elles doivent laisser la place à cette fameuse « gouvernance », souple, plastique, informelle, taoïste, qui s'impose en tout domaine, que ce soit dans la gestion de soi, des relations, des villes ou des entreprises. Nous autres, révolutionnaires, ne pouvons nous défendre du sentiment que nous perdons une à une toutes les batailles parce qu'elles sont livrées sur un plan dont nous n'avons toujours pas trouvé l'accès, parce que nous massons nos forces autour de positions déjà perdues, parce que des attaques sont menées là où nous ne nous défendons pas. Cela provient largement de ce que nous nous figurons encore le pouvoir sous l'espèce de l'État, de la Loi, de la Discipline, de la Souveraineté, quand c'est en tant que gouvernement qu'il ne cesse d'avancer. Nous cherchons le pouvoir à l'état solide quand cela fait bien longtemps qu'il est passé à l'état liquide, sinon gazeux. En désespoir de cause, nous en venons à tenir en suspicion tout ce qui a encore une forme précise – habitudes, fidélités, enracinement, maîtrise ou logique – quand le pouvoir se manifeste bien plutôt dans l'incessante dissolution de toutes les formes.

Les élections n'ont rien de particulièrement démocratique : les rois furent longtemps élus et

rares sont les autocrates qui boudent un petit plaisir plébiscitaire de-ci de-là. Elles le sont en ce qu'elles permettent d'assurer, non certes une participation des gens au gouvernement, mais une certaine *adhésion* à celui-ci, par l'illusion qu'elles procurent de l'avoir un peu choisi. « La démocratie, écrivait Marx, est la vérité de toutes les formes d'État. » Il se trompait. La démocratie est la vérité *de toutes les formes de gouvernement*. L'identité du gouvernant et du gouverné, c'est le point limite où le troupeau devient berger collectif et où le berger se dissout dans son troupeau, où la liberté coïncide avec l'obéissance, la population avec le souverain. La résorption du gouvernant et du gouverné l'un dans l'autre, c'est le gouvernement *à l'état pur*, sans plus aucune forme ni limite. Ce n'est pas sans raison que l'on en vient à théoriser à présent la démocratie *liquide*. Car toute forme fixe est un obstacle à l'exercice du pur gouvernement. Dans le grand mouvement de fluidification générale, il n'y a pas de butée, il n'y a que des paliers sur une asymptote. Plus c'est fluide, plus c'est gouvernable ; et plus c'est gouvernable, plus c'est démocratique. Le *single* métropolitain est évidemment plus démocratique que le couple marié, qui lui-même est plus démocratique que le clan familial, qui lui-même est plus démocratique que le quartier mafieux.

Ceux qui ont cru que les formes du Droit étaient un acquis définitif de la démocratie, et non une forme transitoire en voie de dépassement, en sont

pour leurs frais. Elles sont désormais un obstacle formel à l'élimination des « ennemis combattants » de la démocratie comme à la réorganisation continuelle de l'économie. De l'Italie des années 1970 aux *dirty wars* d'Obama, l'antiterrorisme n'est pas une entorse regrettable à nos beaux principes démocratiques, une exception à la marge de ceux-ci, il est bien plutôt l'*acte constituant* continu des démocraties contemporaines. Les États-Unis dressent une liste des « terroristes » du monde entier longue de 680 000 noms et nourrissent un corps de 25000 hommes, les JSOC, chargés en toute opacité d'aller tuer à peu près n'importe qui n'importe quand n'importe où à la surface du globe. Avec leur flotte de drones pas trop regardants sur l'identité exacte de ceux qu'ils déchiquettent, les exécutions extra-judiciaires se sont substituées aux procédures extra-judiciaires du type de Guantanamo. Ceux qui s'en offusquent ne comprennent tout simplement pas ce que signifie *gouverner démocratiquement*. Ils en sont restés à la phase précédente, celle où l'État moderne parlait encore le langage de la Loi.

Au Brésil, on arrête sous antiterrorisme des jeunes gens dont le crime est d'avoir voulu organiser une manifestation contre le Mondial. En Italie, on incarcère quatre camarades pour « terrorisme » au motif qu'une attaque du chantier du TAV revendiquée par le mouvement dans son entier aurait, en brûlant un compresseur, gravement

endommagé l'« image » du pays. Inutile de multiplier les exemples, le fait est universel : tout ce qui résiste aux menées des gouvernements est en voie d'être traité en « terroriste ». Un esprit libéral pourrait craindre que les gouvernements ne soient en train d'entamer leur légitimité démocratique. Il n'en est rien : ce faisant, ils la refondent. Du moins si l'opération marche. S'ils ont bien sondé les âmes et préparé le terrain des sensibilités. Car lorsque Ben Ali ou Moubarak dénoncent les foules descendues dans la rue comme des bandes terroristes, et que cela ne prend pas, l'opération de refondation se retourne alors contre eux ; son échec dérobe sous leurs pieds le sol de la légitimité ; ils se retrouvent à pédaler au-dessus du vide, au vu de tous ; leur chute est imminente. L'opération n'apparaît pour ce qu'elle est qu'au moment où elle échoue.

4. Parti d'Argentine, le mot d'ordre « Que se vayan todos ! » a bel et bien fait trembler les têtes dirigeantes du monde entier. On ne compte plus le nombre de langues dans lesquelles nous avons crié, dans les dernières années, notre désir de *destituer* le pouvoir en place. Le plus surprenant est encore que l'on y soit, dans plusieurs cas, parvenu. Mais quelle que soit la fragilité des régimes succédant à de telles « révolutions », la deuxième partie du slogan, « Y que no quede ni uno ! » – « Et qu'il n'en reste aucun ! » –, est restée lettre morte : de

nouveaux pantins ont pris la place laissée vacante. Le cas le plus exemplaire en est certainement l'Égypte. Tahrir a eu la tête de Moubarak et le mouvement Tamarut celle de Morsi. La rue a exigé à chaque fois une destitution qu'elle n'avait pas la force d'organiser, si bien que ce sont les forces déjà organisées, les Frères musulmans puis l'armée, qui ont usurpé cette destitution et l'ont accomplie à leur profit. Un mouvement qui exige a toujours le dessous face à une force qui *agit*. On admirera au passage comme le rôle de souverain et celui de « terroriste » sont au fond interchangeables, comme on passe vite des palais du pouvoir aux sous-sols de ses prisons, et inversement.

La plainte qui s'élève alors généralement parmi les insurgés d'hier dit : « La révolution a été trahie. Nous ne sommes pas morts pour qu'un gouvernement provisoire organise des élections, puis qu'une assemblée constituante prépare une nouvelle constitution qui dira les modalités de nouvelles élections dont sortira un nouveau régime, lui-même presque identique au précédent. Nous voulions que la vie change, et rien n'a changé, ou si peu. » Les radicaux ont, sur ce point, leur explication de toujours : c'est que le peuple doit se gouverner lui-même plutôt que d'élire des représentants. Si les révolutions sont systématiquement trahies, peut-être est-ce l'œuvre de la fatalité ; mais peut-être est-ce le signe qu'il y a dans notre idée de la révolution

quelques vices cachés qui la condamnent à un tel destin. Un de ces vices réside en ce que nous pensons encore bien souvent la révolution comme une dialectique entre le constituant et le constitué. Nous croyons encore à la fable qui veut que tout pouvoir constitué s'enracine dans un pouvoir constituant, que l'État émane de la nation, comme le monarque absolu de Dieu, qu'il existe en permanence sous la constitution en vigueur une autre constitution, un ordre à la fois sous-jacent et transcendant, le plus souvent muet, mais qui peut surgir par instants telle la foudre. Nous voulons croire qu'il suffit que « le peuple » se rassemble, si possible devant le parlement, qu'il crie « Vous ne nous représentez pas ! », pour que par sa simple épiphanie le pouvoir constituant chasse magiquement les pouvoirs constitués. Cette fiction du pouvoir constituant ne sert en fait qu'à masquer l'origine proprement politique, fortuite, le *coup de force* par quoi tout pouvoir s'institue. Ceux qui ont pris le pouvoir rétroprojettent sur la totalité sociale qu'ils contrôlent désormais la source de leur autorité, et la feront ainsi taire légitimement, *en son propre nom*. Ainsi réalise-t-on régulièrement la prouesse de faire tirer sur le peuple au nom du peuple. Le pouvoir constituant est l'habit de lumière dont se revêt l'origine toujours sordide du pouvoir, le voile qui hypnotise et fait croire à tous que le pouvoir constitué est bien plus que ce qu'il n'est.

Ceux qui, comme Antonio Negri, se proposent de « gouverner la révolution » ne voient partout, des émeutes de banlieue jusqu'aux soulèvements du monde arabe, que des « luttes constituantes ». Un négriste madrilène, tenant d'un hypothétique « processus constituant » issu du « mouvement des places », ose même appeler à créer « le parti de la démocratie », « le parti des 99% » en vue d'« articuler une nouvelle constitution démocratique aussi "quelconque", aussi a-représentative, aussi post-idéologique que le fut le 15M ». Ce genre de fourvoiements nous incite plutôt à repenser l'idée de révolution comme *pure destitution*.

Instituer ou constituer un pouvoir, c'est le doter d'une base, d'un fondement, d'une légitimité. C'est, pour un appareil économique, judiciaire ou policier, ancrer son existence fragile dans un plan qui le dépasse, dans une transcendance censée le rendre hors d'atteinte. Par cette opération, ce qui n'est jamais qu'une entité localisée, déterminée, partielle, s'élève vers un ailleurs d'où elle peut ensuite prétendre embrasser le tout ; c'est en tant que constitué qu'un pouvoir devient ordre sans dehors, existence sans vis-à-vis, qui ne peut que soumettre ou anéantir. La dialectique du constituant et du constitué vient conférer un sens supérieur à ce qui n'est jamais qu'une forme politique contingente : c'est ainsi que la République devient l'étendard universel d'une nature humaine indiscutable et éternelle, ou le califat l'unique foyer de la communauté.

Le pouvoir constituant nomme ce monstrueux sortilège qui fait de l'État celui qui n'a jamais tort, étant fondé en raison ; celui qui n'a pas d'ennemis, puisque s'opposer à lui, c'est être un criminel ; celui qui peut tout faire, étant sans honneur.

Pour destituer le pouvoir, il ne suffit donc pas de le vaincre dans la rue, de démanteler ses appareils, d'incendier ses symboles. Destituer le pouvoir, c'est le priver de son fondement. C'est ce que font justement les insurrections. Là, le constitué apparaît tel quel, dans ses mille manœuvres maladroites ou efficaces, grossières ou sophistiquées. « Le roi est nu », dit-on alors, parce que le voile du constituant est en lambeaux et que chacun voit à travers. Destituer le pouvoir, c'est le priver de légitimité, le conduire à assumer son arbitraire, à révéler sa dimension contingente. C'est montrer qu'il ne tient qu'en situation, par ce qu'il déploie de stratagèmes, d'artifices – en faire une configuration passagère des choses qui, comme tant d'autres, doit lutter et ruser pour survivre. C'est forcer le gouvernement à s'abaisser au niveau des insurgés, qui ne peuvent plus être des « monstres », des « criminels » ou des « terroristes », mais simplement des ennemis. Acculer la police à n'être plus qu'un gang, la justice une association de malfaiteurs. Dans l'insurrection, le pouvoir en place n'est plus qu'une force parmi d'autres sur un plan de lutte commun, et non plus cette méta-force qui régente, ordonne ou condamne toutes

les puissances. Tous les salauds ont une adresse. Destituer le pouvoir, c'est le ramener sur terre.

Quelle que soit l'issue de la confrontation dans la rue, l'insurrection a toujours-déjà disloqué le tissu bien serré des croyances qui permettent au gouvernement de s'exercer. C'est pourquoi ceux qui sont pressés d'enterrer l'insurrection ne perdent pas leur temps à essayer de ravauder le fondement en miettes d'une légitimité déjà périmée. Ils tentent au contraire d'insuffler dans le mouvement lui-même une nouvelle prétention à la légitimité, c'est-à-dire une nouvelle prétention à être fondé en raison, à surplomber le plan stratégique où les différentes forces s'affrontent. La légitimité « du peuple », « des opprimés » ou des « 99 % » est le cheval de Troie par lequel on ramène du constituant dans la destitution insurrectionnelle. C'est la méthode la plus sûre pour défaire une insurrection – celle qui ne nécessite même pas de la vaincre dans la rue. Pour rendre irréversible la destitution, il nous faut donc commencer par renoncer *à notre propre légitimité*. Il faut abandonner l'idée que l'on fait la révolution au nom de quelque chose, qu'il y aurait une entité essentiellement juste et innocente que les forces révolutionnaires seraient tâchées de représenter. On ne ramène pas le pouvoir sur terre pour s'élever soi-même au-dessus des cieux.

Destituer la forme spécifique du pouvoir dans cette époque requiert pour commencer de ramener

à son rang d'hypothèse l'évidence qui veut que les hommes *doivent être gouvernés*, soit démocratiquement par eux-mêmes, soit hiérarchiquement par d'autres. Ce présupposé remonte au moins à la naissance grecque de la politique – sa puissance est telle que les zapatistes eux-mêmes ont réuni leurs « communes autonomes » au sein de « conseils de bon gouvernement ». Ici est à l'œuvre une anthropologie situable, que l'on retrouve aussi bien chez l'anarchiste individualiste qui aspire à la pleine satisfaction de ses passions et besoins propres que dans les conceptions en apparence plus pessimistes qui voient en l'homme une bête avide que seul un pouvoir contraignant peut retenir de dévorer son prochain. Machiavel, pour qui les hommes sont « ingrats, inconstants, faux et menteurs, lâches et cupides », tombe d'accord avec les fondateurs de la démocratie américaine : « Lorsqu'on édifie un gouvernement, on doit partir du principe que tout homme est un fripon », postulait Hamilton. Dans tous les cas, on part de l'idée que l'ordre politique a vocation à contenir une nature humaine plus ou moins bestiale, où le Moi fait face aux autres comme au monde, où il n'y a que des corps séparés qu'il faut faire tenir ensemble par quelque artifice. Comme l'a démontré Marshall Sahlins, cette idée d'une nature humaine qu'il revient à « la culture » de contenir est *une illusion occidentale*. Elle exprime notre misère *à nous*, et non celle de tous les terriens. « Pour la majeure partie de l'humanité,

l'égoïsme que nous connaissons bien n'est pas naturel au sens normatif du terme : il est considéré comme une forme de folie ou d'ensorcellement, comme un motif d'ostracisme, de mise à mort, du moins est-il le signe d'un mal qu'il faut guérir. La cupidité exprime moins une nature humaine présociale qu'un défaut d'humanité. »

Mais pour destituer le gouvernement, il ne suffit pas de critiquer cette anthropologie et son « réalisme » supposé. Il faut parvenir à la saisir *depuis le dehors*, affirmer un autre plan de perception. Car nous nous mouvons effectivement *sur un autre plan*. Depuis le dehors relatif de ce que nous vivons, de ce que nous tentons de construire, nous sommes arrivés à cette conviction : la question du gouvernement ne se pose qu'à partir d'un vide, à partir d'un vide qu'il a le plus souvent fallu *faire*. Il faut au pouvoir s'être suffisamment détaché du monde, il lui faut avoir créé un vide suffisant autour de l'individu, ou bien en lui, avoir créé entre les êtres un espace assez déserté, pour que l'on puisse, de là, se demander comment on va agencer tous ces éléments disparates que plus rien ne relie, comment on va réunir le séparé *en tant que séparé*. Le pouvoir crée le vide. Le vide appelle le pouvoir.

Sortir du paradigme du gouvernement, c'est partir en politique de l'hypothèse inverse. Il n'y a pas de vide, tout est habité, nous sommes chacun d'entre nous le lieu de passage et de nouage de quantités d'affects, de lignées, d'histoires, de

significations, de flux matériels qui nous excèdent. Le monde ne nous environne pas, il nous traverse. Ce que nous habitons nous habite. Ce qui nous entoure nous constitue. Nous ne nous appartenons pas. Nous sommes toujours-déjà disséminés dans tout ce à quoi nous nous lions. La question n'est pas de former le vide d'où nous parviendrions à enfin ressaisir tout ce qui nous échappe, mais d'apprendre à mieux habiter ce qui est là, ce qui implique d'arriver à le percevoir – et cela n'a rien d'évident pour les enfants bigleux de la démocratie. Percevoir un monde peuplé non de choses, mais de forces, non de sujets, mais de puissances, non de corps, mais de liens.

C'est par leur plénitude que les formes de vie achèvent la destitution.

Ici, la soustraction est affirmation et l'affirmation fait partie de l'attaque.



Turin, 28 janvier 2012

Le pouvoir est logistique. Bloquons tout !

1. *Que le pouvoir réside désormais dans les infrastructures.* **2.** *De la différence entre organiser et s'organiser.* **3.** *Du blocage.* **4.** *De l'enquête.*

1.Occupation de la Kasbah à Tunis, de la place Syntagma à Athènes, siège de Westminster à Londres lors du mouvement étudiant de 2011, encerclement du parlement à Madrid le 25 septembre 2012 ou à Barcelone le 15 juin 2011, émeutes tout autour de la Chambre des députés à Rome le 14 décembre 2010, tentative le 15 octobre 2011 à Lisbonne d'envahir l'Assembleia da República : les lieux du pouvoir institutionnel exercent sur les révolutionnaires une attraction magnétique. Mais lorsque les insurgés parviennent à investir les parlements, les palais présidentiels et autres sièges des institutions, comme en Ukraine, en Libye ou dans le Wisconsin, c'est pour découvrir des lieux vides, vides de pouvoir, et ameublés sans goût. Ce n'est pas pour empêcher le « peuple » de « prendre le pouvoir » qu'on lui défend si férocement de les envahir, mais pour l'empêcher de réaliser que le

pouvoir *ne réside plus dans les institutions*. Il n'y a là que temples désertés, forteresses désaffectées, simples décors – mais véritables *leurres à révolutionnaires*. L'impulsion populaire d'envahir la scène pour découvrir ce qu'il se passe en coulisse a vocation à être déçue. Même les plus fervents complotistes, s'ils y avaient accès, n'y découvriraient aucun arcane ; la vérité, c'est que le pouvoir n'est tout simplement plus cette réalité théâtrale à quoi la modernité nous a accoutumés.

La vérité quant à la localisation effective du pouvoir n'est pourtant en rien cachée ; c'est seulement nous qui refusons de la voir tant cela viendrait doucher nos si confortables certitudes. Cette vérité, il suffit de se pencher sur les billets émis par l'Union européenne pour s'en aviser. Ni les marxistes ni les économistes néo-classiques n'ont jamais pu l'admettre, mais c'est un fait archéologiquement établi : la monnaie n'est pas un instrument économique, mais une réalité essentiellement *politique*. On n'a jamais vu de monnaie qu'adossée à un ordre politique à même de la garantir. C'est pourquoi, aussi, les devises des différents pays portent traditionnellement la figure personnelle des empereurs, des grands hommes d'État, des pères fondateurs ou les allégories en chair et en os de la nation. Or qu'est-ce qui figure sur les billets en euros ? Non pas des figures humaines, non pas des insignes d'une souveraineté personnelle, mais des ponts,

des aqueducs, des arches – des architectures impersonnelles dont le cœur est vide. La vérité quant à la nature présente du pouvoir, chaque Européen en a un exemplaire imprimé dans sa poche. Elle se formule ainsi : *le pouvoir réside désormais dans les infrastructures de ce monde*. Le pouvoir contemporain est de nature architecturale et impersonnelle, et non représentative et personnelle. Le pouvoir traditionnel était de nature représentative : le pape était la représentation du Christ sur Terre, le roi, de Dieu, le Président, du peuple, et le Secrétaire Général du Parti, du prolétariat. Toute cette politique personnelle est morte, et c'est pourquoi les quelques tribuns qui survivent à la surface du globe amusent plus qu'ils ne gouvernent. Le personnel politique est effectivement composé de clowns de plus ou moins grand talent ; d'où la réussite foudroyante du misérable Beppe Grillo en Italie ou du sinistre Dieudonné en France. À tout prendre, eux au moins savent vous *divertir*. Aussi, reprocher aux politiciens de « ne pas nous représenter » ne fait qu'entretenir une nostalgie, en plus d'enfoncer une porte ouverte. Les politiciens ne sont pas là pour ça, ils sont là pour nous distraire, puisque le pouvoir est ailleurs. Et c'est cette intuition juste qui devient folle dans tous les conspirationnismes contemporains. Le pouvoir est bien ailleurs, ailleurs que dans les institutions, mais il n'est pas pour autant caché.

Ou s'il l'est, il l'est comme la *Lettre volée* de Poe. Nul ne le voit parce que chacun l'a, à tout moment, sous les yeux – sous la forme d'une ligne haute tension, d'une autoroute, d'un sens giratoire, d'un supermarché ou d'un programme informatique. Et s'il est caché, c'est comme un réseau d'égouts, un câble sous-marin, de la fibre optique courant le long d'une ligne de train ou un *data center* en pleine forêt. Le pouvoir, c'est l'organisation même de ce monde, ce monde ingénié, configuré, *designé*. Là est le secret, *et c'est qu'il n'y en a pas*.

Le pouvoir est désormais immanent à la vie telle qu'elle est organisée technologiquement et mercantilement. Il a l'apparence neutre des équipements ou de la page blanche de Google. Qui détermine l'agencement de l'espace, qui gouverne les milieux et les ambiances, qui administre les choses, qui gère les accès, qui gouverne les hommes. Le pouvoir contemporain s'est fait l'héritier, d'un côté de la vieille science de la police, qui consiste à veiller « au bien-être et à la sécurité des citoyens », de l'autre de la science logistique des militaires, l'« art de mouvoir les armées » étant devenu art d'assurer la continuité des réseaux de communication, la mobilité stratégique. Tout à notre conception langagière de la chose publique, de la politique, nous avons continué à débattre tandis que les véritables décisions étaient exécutées *sous nos yeux*. C'est en structures

d'acier que s'écrivent les lois contemporaines, et non avec des mots. Toute l'indignation des citoyens ne peut que venir heurter son front hébété contre le béton armé de ce monde. Le grand mérite de la lutte contre le TAV en Italie est d'avoir saisi avec tant de netteté tout ce qu'il se jouait de politique dans un simple chantier public. C'est, symétriquement, ce que ne peut admettre aucun politicien. Comme ce Bersani qui rétorquait un jour aux No TAV : « Après tout, il ne s'agit que d'une ligne de train, pas d'un bombardier. » « Un chantier vaut un bataillon », évaluait pourtant le maréchal Lyautey, qui n'avait pas son pareil pour « pacifier » les colonies. Si partout dans le monde, de la Roumanie au Brésil, se multiplient les luttes contre de grands projets d'équipement, c'est que cette intuition est elle-même en train de s'imposer.

Qui veut entreprendre quoi que ce soit contre le monde existant doit partir de là : la véritable structure du pouvoir, c'est l'organisation matérielle, technologique, physique de ce monde. *Le gouvernement n'est plus dans le gouvernement.* La « vacance du pouvoir » qui a duré plus d'un an en Belgique en atteste sans équivoque : le pays a pu se passer de gouvernement, de représentant élu, de parlement, de débat politique, d'enjeu électoral, sans que rien de son fonctionnement normal n'en soit affecté. Identiquement, l'Italie va depuis des années maintenant, de « gouvernement

technique » en « gouvernement technique » et nul ne s'émeut que cette expression remonte au Manifeste-programme du Parti politique futuriste de 1918, qui incuba les premiers fascistes.

Le pouvoir, désormais, est l'ordre des choses même, et la police chargée de le défendre. Il n'est pas simple de penser un pouvoir qui consiste dans des infrastructures, dans les moyens de les faire fonctionner, de les contrôler et de les bâtir. Comment contester un ordre qui ne se formule pas, qui se construit pas à pas et sans phrase. Un ordre qui s'est incorporé aux objets mêmes de la vie quotidienne. Un ordre dont la constitution politique est sa constitution matérielle. Un ordre qui se donne moins dans les paroles du président que dans le silence du fonctionnement optimal. Du temps où le pouvoir se manifestait par édits, lois et règlements, il laissait prise à la critique. Mais on ne critique pas un mur, on le détruit ou on le tague. Un gouvernement qui *dispose* la vie par ses instruments et ses aménagements, dont les énoncés prennent la forme d'une rue bordée de plots et surplombée de caméras, n'appelle, le plus souvent, qu'une destruction elle-même sans phrases. S'attaquer au cadre de la vie quotidienne est devenu sacrilège : c'est quelque chose comme violer sa constitution. Le recours indiscriminé à la casse dans les émeutes urbaines dit à la fois la conscience de cet état de choses, et une relative impuissance face à lui. L'ordre mutique

et inquestionnable que matérialise l'existence d'un abribus ne gît malheureusement pas en morceaux une fois celui-ci fracassé. Toutes les proclamations hypocrites sur le caractère sacré de l'« environnement », toute la sainte croisade pour sa défense, ne s'éclairent qu'à la lueur de cette nouveauté : *le pouvoir est lui-même devenu environnemental*, il s'est *fondu dans le décor*. C'est lui que l'on appelle à défendre dans tous les appels officiels à « préserver l'environnement », et non les petits poissons.

2. La vie quotidienne n'a pas toujours été *organisée*. Il a fallu pour cela, d'abord, démanteler la vie, en commençant par la ville. On a décomposé la vie et la ville en *fonctions*, selon les « besoins sociaux ». Le quartier de bureaux, le quartier d'usines, le quartier résidentiel, les espaces de détente, le quartier tendance où l'on se divertit, l'endroit où l'on bouffe, l'endroit où l'on bosse, l'endroit où l'on drague, et la bagnole ou le bus pour relier tout cela, sont le résultat d'un travail de mise en forme de la vie qui est le ravage de toute forme de vie. Il a été mené avec méthode, plus d'un siècle durant, par toute une caste d'*organisateurs*, toute une grise armada de managers. On a disséqué la vie et l'homme en un ensemble de besoins, puis on en a organisé la synthèse. Il importe peu que cette synthèse ait pris le nom de « planification socialiste » ou de « marché ».

Il importe peu que cela ait abouti à l'échec des villes nouvelles ou au succès des quartiers branchés. Le résultat est le même : désert et anémie existentielle. Il ne reste rien d'une forme de vie une fois qu'on l'a décomposée en organes. De là provient, à l'inverse, la joie palpable qui débordait des places occupées de la Puerta del Sol, de Tahrir, de Gezi ou l'attraction exercée, malgré les infernales boues du bocage nantais, par l'occupation des terres à Notre-Dame-des-Landes. De là la joie qui s'attache à toute *commune*. Soudain, la vie cesse d'être découpée en tronçons connectés. Dormir, se battre, manger, se soigner, faire la fête, conspirer, débattre, relèvent d'un seul mouvement vital. Tout n'est pas *organisé*, tout *s'organise*. La différence est notable. L'un appelle la gestion, l'autre l'attention – dispositions hautement incompatibles.

Rapportant les soulèvements aymara du début des années 2000 en Bolivie, Raul Zibechi, un activiste uruguayen, écrit : « Dans ces mouvements, l'organisation n'est pas détachée de la vie quotidienne, c'est la vie quotidienne elle-même qui est déployée dans l'action insurrectionnelle. » Il constate que dans les quartiers d'El Alto, en 2003, « un éthos communal a remplacé l'ancien éthos syndical ». Voilà qui éclaire en quoi consiste la lutte contre le pouvoir infrastructurel. Qui dit infrastructure dit que la vie a été détachée de ses conditions. Que l'on a *mis*

des conditions à la vie. Que celle-ci dépend de facteurs sur quoi elle n'a plus de prise. Qu'elle a perdu pied. Les infrastructures organisent une vie sans monde, suspendue, sacrifiable, à la merci de qui les gère. Le nihilisme métropolitain n'est qu'une façon bravache de ne pas se l'avouer. À l'inverse, voilà qui éclaire ce qui se cherche dans les expérimentations en cours dans tant de quartiers et de villages du monde entier, et les écueils inévitables. Non un retour à la terre, mais un retour *sur* terre. Ce qui fait la force de frappe des insurrections, leur capacité à durablement ravager l'infrastructure de l'adversaire, c'est justement leur niveau d'auto-organisation de la vie commune. Que l'un des premiers réflexes d'Occupy Wall Street ait été d'aller bloquer le pont de Brooklyn ou que la Commune d'Oakland ait entrepris d'aller paralyser à plusieurs milliers le port de la ville lors de la grève générale du 12 décembre 2011 témoignent du lien intuitif entre auto-organisation et blocage. La fragilité de l'auto-organisation qui s'esquissait à peine dans ces occupations ne devait pas permettre de pousser ces tentatives plus loin. Inversement, les places Tahrir et Taksim sont des nœuds centraux de la circulation automobile du Caire et d'Istanbul. Bloquer ces flux, c'était ouvrir la situation. L'occupation était immédiatement blocage. D'où sa capacité à désarticuler le règne de la normalité dans une métropole tout entière.

À un tout autre niveau, il est difficile de ne pas faire le lien entre le fait que les zapatistes se proposent à présent de lier entre elles 29 luttes de défense contre des projets de mines, de routes, de centrales électriques, de barrages impliquant différents peuples indigènes de tout le Mexique, et qu'ils aient eux-mêmes passé les dix dernières années à se doter de tous les moyens possibles de leur autonomie par rapport aux pouvoirs fédéraux comme économiques.

3. Une affiche du mouvement contre le CPE en 2006, en France, disait « C'est par les flux que ce monde se maintient. Bloquons tout ! ». Ce mot d'ordre porté, à l'époque, par une minorité d'un mouvement lui-même minoritaire, même s'il fut « victorieux », a depuis lors connu une fortune notable. En 2009, le mouvement contre la « pwofitasyon » qui a paralysé toute la Guadeloupe l'a appliqué en grand. Puis on a vu la pratique du blocage, lors du mouvement français contre la réforme des retraites à l'automne 2010, devenir la pratique de lutte élémentaire, s'appliquant pareillement à un dépôt de carburant, un centre commercial, une gare ou un site de production. Voilà qui révèle un certain état du monde.

Que le mouvement français contre la réforme des retraites ait eu pour cœur le blocage des raffineries n'est pas un fait politiquement négligeable. Les raffineries furent dès la fin des

années 1970 l'avant-garde de ce que l'on appelait alors les « industries de process », les industries « de flux ». On peut dire que le fonctionnement de la raffinerie a servi de modèle à la restructuration de la plupart des usines depuis lors. Au reste, il ne faut plus parler d'usines, mais de *sites*, de sites de production. La différence entre l'usine et le site, c'est qu'une usine est une concentration d'ouvriers, de savoir-faire, de matières premières, de stocks ; un site n'est qu'un nœud sur une carte de flux productifs. Leur seul trait commun étant que ce qui sort de l'une comme de l'autre a subi, au regard de ce qui y est entré, une certaine transformation. La raffinerie est le lieu où s'est renversé en premier le rapport entre travail et production. L'ouvrier, ou plutôt l'opérateur, n'y a pas même pour tâche l'entretien et la réparation des machines, qui sont généralement confiés à des intérimaires, mais simplement de déployer une certaine vigilance autour d'un processus de production totalement automatisé. C'est un voyant qui s'allume et qui ne le devrait pas. C'est un glou-glou anormal dans une canalisation. C'est une fumée qui s'échappe bizarrement, ou qui n'a pas l'allure qu'il faudrait. L'ouvrier de raffinerie est une sorte de vigile des machines, une figure désœuvrée de la concentration nerveuse. Et il en va ainsi, en tendance, de bon nombre des secteurs de l'industrie en Occident désormais.

L'ouvrier classique s'assimilait glorieusement au Producteur : ici *le rapport entre travail et production est tout simplement inversé.* Il n'y a de travail que lorsque la production s'arrête, lorsqu'un dysfonctionnement l'entrave et qu'il faut y remédier. Les marxistes peuvent se rhabiller : le processus de valorisation de la marchandise, de l'extraction à la pompe, coïncide avec le processus de circulation, qui lui-même coïncide avec le processus de production, qui dépend d'ailleurs en temps réel des fluctuations finales du marché. Dire que la valeur de la marchandise cristallise le temps de travail de l'ouvrier fut une opération politique aussi fructueuse que fallacieuse. Dans une raffinerie comme dans toute usine parfaitement automatisée, c'est devenu une marque d'ironie blessante. Donnez encore dix ans à la Chine, dix ans de grèves et de revendications ouvrières, et il en ira de même. On ne tiendra évidemment pas pour négligeable le fait que les ouvriers des raffineries soient de longtemps parmi les mieux payés de l'industrie, et que ce soit dans ce secteur que fut d'abord expérimenté, en France tout au moins, ce que l'on appelle par euphémisme la « fluidification des rapports sociaux », notamment syndicaux.

Si la plupart des dépôts de carburant de France ont été bloqués non par leurs quelques ouvriers, mais par des professeurs, des étudiants, des chauffeurs, des cheminots, des postiers, des chômeurs,

des lycéens, ce n'est pas parce que ces ouvriers n'en avaient pas le droit. C'est seulement parce que dans un monde où l'organisation de la production est décentralisée, circulante et largement automatisée, où chaque machine n'est plus qu'un maillon dans un système intégré de machines qui la subsume, où ce système-monde de machines, de machines qui produisent des machines, tend à s'unifier cybernétiquement, chaque flux particulier est un moment de la reproduction d'ensemble de la société du capital. Il n'y a plus de « sphère de la reproduction », de la force de travail ou des rapports sociaux, qui serait distincte de la « sphère de la production ». Cette dernière n'est d'ailleurs plus une sphère, mais plutôt la trame du monde et de tous les rapports. Attaquer physiquement ces flux, en n'importe quel point, c'est donc attaquer politiquement le système dans sa totalité. Si le sujet de la grève était la classe ouvrière, celui du blocage est parfaitement quelconque. C'est n'importe qui, n'importe qui décide de bloquer – et prend ainsi parti contre la présente organisation du monde.

C'est souvent au moment où elles atteignent leur degré de sophistication maximal que les civilisations s'effondrent. Chaque chaîne de production s'allonge jusqu'à un tel niveau de spécialisation pour un tel nombre d'intermédiaires qu'il suffit qu'un seul disparaisse et l'ensemble de la chaîne s'en trouve paralysée, voire détruite. Les

usines Honda au Japon ont connu il y a trois ans les plus longues périodes de chômage technique depuis les années 1960, simplement parce que le fournisseur d'une puce particulière avait disparu dans le tremblement de terre de mars 2011, et que nul autre n'était susceptible de la produire. Dans cette manie de tout bloquer qui accompagne désormais chaque mouvement d'ampleur, il faut lire un retournement net du rapport au temps. Nous regardons l'avenir comme l'Ange de l'Histoire de Walter Benjamin regardait le passé. « Là où nous apparaît une chaîne d'événements, il ne voit, lui, qu'une seule et unique catastrophe, qui sans cesse amoncelle ruines sur ruines et les précipite à ses pieds. » Le temps qui passe n'est plus perçu que comme une lente progression vers une fin probablement épouvantable. Chaque décennie à venir est appréhendée comme un pas de plus vers le chaos climatique dont chacun a bien compris qu'il était la vérité du mièvre « réchauffement climatique ». Les métaux lourds continueront, chaque jour, de s'accumuler dans la chaîne alimentaire, comme s'accumulent les nucléides radioactifs et tant d'autres polluants invisibles mais fatals. Aussi faut-il voir chaque tentative de bloquer le système global, chaque mouvement, chaque révolte, chaque soulèvement, comme une tentative verticale d'*arrêter le temps*, et de bifurquer dans une direction moins fatale.

4. Ce n'est pas la faiblesse des luttes qui explique l'évanouissement de toute perspective révolutionnaire ; c'est l'absence de perspective révolutionnaire crédible qui explique la faiblesse des luttes. Obsédés que nous sommes par une idée politique de la révolution, nous avons négligé sa dimension technique. *Une perspective révolutionnaire ne porte plus sur la réorganisation institutionnelle de la société, mais sur la configuration technique des mondes*. En tant que telle, c'est une ligne tracée dans le présent, non une image flottant dans l'avenir. Si nous voulons recouvrer une perspective, il nous faudra coupler le constat diffus que ce monde ne peut plus durer avec le désir d'en bâtir un meilleur. Car si ce monde se maintient, c'est d'abord par la dépendance matérielle où chacun est, pour sa simple survie, vis-à-vis du bon fonctionnement général de la machine sociale. Il nous faut disposer d'une connaissance technique approfondie de l'organisation de ce monde ; une connaissance qui permette à la fois de mettre hors d'usage les structures dominantes et de nous réserver le temps nécessaire à l'organisation d'un décrochage matériel et politique par rapport au cours général de la catastrophe, décrochage qui ne soit pas hanté par le spectre de la pénurie, par l'urgence de la survie. Pour dire cela platement : tant que nous ne saurons pas comment nous passer des centrales nucléaires et que les démanteler sera

un business pour ceux qui les veulent éternelles, aspirer à l'abolition de l'État continuera de faire sourire ; tant que la perspective d'un soulèvement populaire signifiera pénurie certaine de soins, de nourriture ou d'énergie, il n'y aura pas de mouvement de masse décidé. En d'autres termes : il nous faut reprendre un travail méticuleux d'enquête. Il nous faut aller à la rencontre, dans tous les secteurs, sur tous les territoires où nous habitons, de ceux qui disposent des savoirs techniques stratégiques. C'est seulement à partir de là que des mouvements oseront véritablement « tout bloquer ». C'est seulement à partir de là que se libérera la passion de l'expérimentation d'une autre vie, passion technique dans une large mesure qui est comme le retournement de la mise sous dépendance technologique de tous. Ce processus d'accumulation de savoir, d'établissement de complicités en tous domaines, est la condition d'un retour sérieux et massif de la question révolutionnaire.

« Le mouvement ouvrier n'a pas été vaincu par le capitalisme, mais par la démocratie », disait Mario Tronti. Il a aussi été vaincu pour n'avoir pas réussi à s'approprier l'essentiel de la puissance ouvrière. Ce qui fait l'ouvrier, ce n'est pas son exploitation par un patron, qu'il partage avec n'importe quel autre salarié. Ce qui fait positivement l'ouvrier, c'est sa maîtrise technique, incarnée, d'un monde de production

particulier. Il y a là une inclination à la fois savante et populaire, une connaissance passionnée qui faisait la richesse propre du monde ouvrier avant que le capital, s'avisant du danger contenu là et non sans avoir préalablement sucé toute cette connaissance, ne décide de faire des ouvriers des opérateurs, des surveillants et des agents d'entretien des machines. Mais même là, la puissance ouvrière demeure : qui sait faire fonctionner un système sait aussi le saboter efficacement. Or nul ne peut individuellement maîtriser l'ensemble des techniques qui permettent au système actuel de se reproduire. Cela seule une force collective le peut. Construire une force révolutionnaire, aujourd'hui, c'est justement cela : articuler tous les mondes et toutes les techniques révolutionnairement nécessaires, agréger toute l'intelligence technique en une force historique et non en un système de gouvernement.

L'échec du mouvement français de lutte contre la réforme des retraites de l'automne 2010 nous en aura administré l'âpre leçon : si la CGT a eu la haute main sur toute la lutte, c'est en vertu de notre insuffisance sur ce plan-là. Il lui aura suffi de faire du blocage des raffineries, secteur où elle est hégémonique, le centre de gravité du mouvement. Il lui était par la suite loisible à tout moment de siffler la fin de partie, en rouvrant les vannes des raffineries et en desserrant ainsi toute pression sur le pays. Ce qui alors a manqué

au mouvement, c'est justement une connaissance minimale du fonctionnement matériel de ce monde, connaissance qui se trouve dispersée entre les mains des ouvriers, concentrée dans le crâne d'œuf de quelques ingénieurs et certainement mise en commun, du côté adverse, dans quelque obscure instance militaire. Si l'on avait su briser l'approvisionnement en lacrymogènes de la police, ou si l'on avait su interrompre une journée la propagande télévisuelle, si l'on avait su priver les autorités d'électricité, on peut être sûr que les choses n'auraient pas fini si piteusement. Il faut au reste considérer que la principale défaite *politique* du mouvement aura été d'abandonner à l'État, sous la forme de réquisitions préfectorales, la prérogative stratégique de déterminer *qui* aurait de l'essence et *qui* en serait privé.

« Si aujourd'hui vous voulez vous débarrasser de quelqu'un, il faut vous en prendre à ses infrastructures », écrit fort justement un universitaire américain. Depuis la Seconde Guerre mondiale, l'armée de l'air américaine n'a cessé de développer l'idée de « guerre infrastructurelle », voyant dans les infrastructures civiles les plus banales les meilleures cibles pour mettre à genoux ses adversaires. Cela explique d'ailleurs que les infrastructures stratégiques de ce monde soient entourées d'un secret grandissant. Pour une force révolutionnaire, il n'y a pas de sens à

savoir bloquer l'infrastructure de l'adversaire si elle ne sait pas la faire fonctionner, le cas échéant, à son profit. Savoir détruire le système technologique suppose d'expérimenter et de mettre en œuvre dans le même temps les techniques qui le rendent superflu. Revenir sur terre, c'est, pour commencer, ne plus vivre dans l'ignorance des conditions de notre existence.



Oakland, 20 décembre 2013

Fuck off Google

1. *Qu'il n'y a pas de « révolutions Facebook », mais une nouvelle science de gouvernement, la cybernétique.* **2.** *Guerre au* smarts*!* **3.** *Misère de la cybernétique.* **4.** *Techniques contre technologie.*

1. La généalogie est peu connue, et mérite pourtant de l'être : Twitter provient d'un programme nommé TXTMob, inventé par des activistes américains pour se coordonner par téléphone portable lors des manifestations contre la convention nationale du parti républicain en 2004. Cette application aurait été utilisée par quelque 5000 personnes pour partager en temps réel des informations sur les différentes actions et les mouvements de la police. Twitter, lancé deux ans plus tard, fut lui aussi utilisé à des fins similaires, en Moldavie par exemple, et les manifestations iraniennes de 2009 ont popularisé l'idée qu'il était l'outil nécessaire à la coordination des insurgés, particulièrement contre les dictatures. En 2011, alors que les émeutes touchaient une Angleterre que l'on pensait définitivement impassible, des journalistes affabulèrent logiquement que le

tweet avait facilité la propagation des troubles depuis leur épicentre, Tottenham. Il s'avéra que pour leurs communications, les émeutiers avaient plutôt jeté leur dévolu sur les Blackberry, des téléphones sécurisés mis au point pour le *top management* des banques et des multinationales et dont les services secrets britanniques n'avaient même pas les clefs de décryptage. Un groupe de hackers pirata d'ailleurs le site de Blackberry pour le dissuader, après coup, de coopérer avec la police. Si Twitter, cette fois, permit une auto-organisation, ce fut plutôt celle des hordes de balayeurs-citoyens, qui entendaient nettoyer et réparer les dégâts causés par les affrontements et les pillages. Cette initiative fut relayée et coordonnée par Crisis Commons : un « réseau de volontaires qui travaillent ensemble pour construire et utiliser des outils technologiques qui aident à répondre aux désastres et à augmenter la résilience et la réponse à une crise ». Un torchon de gauche français compara à l'époque cette initiative à l'organisation de la Puerta del Sol durant le mouvement dit « des indignés ». L'amalgame peut paraître absurde entre une initiative qui vise à accélérer le retour à l'ordre et le fait de s'organiser pour vivre à plusieurs milliers sur une place occupée, malgré les assauts répétés de la police. Sauf à ne voir ici que deux gestes *spontanés*, *connectés et citoyens*. Les « indignés » espagnols, du moins une part non négligeable d'entre eux, ont, dès le

15-M, mis en avant leur foi dans l'utopie de la citoyenneté connectée. Pour eux, les réseaux sociaux informatiques avaient non seulement accéléré la propagation du mouvement de 2011, mais aussi et surtout posé les bases d'un nouveau type d'organisation politique, pour la lutte et pour la société : une démocratie connectée, participative, transparente. Il est toujours fâcheux, pour des « révolutionnaires », de partager une telle idée avec Jared Cohen, le conseiller en antiterrorisme du gouvernement américain qui contacta et poussa Twitter durant la « révolution iranienne » de 2009 à maintenir son fonctionnement face à la censure. Jared Cohen a récemment co-écrit avec l'ex-patron de Google, Eric Schmidt, un livre politique glaçant, *The New Digital Age*. On y lit dès la première page cette phrase captieuse : « Internet est la plus vaste expérience impliquant l'anarchie dans l'histoire. »

« À Tripoli, Tottenham ou Wall Street, les gens ont protesté contre l'échec des politiques actuelles et les maigres possibilités offertes par le système électoral... Ils ont perdu la foi dans le gouvernement et les autres institutions centralisées du pouvoir... Il n'y a pas de justification viable au fait qu'un système démocratique limite la participation des citoyens au seul fait de voter. Nous vivons dans un monde où les gens ordinaires contribuent à Wikipedia ; organisent en ligne des manifestations dans le cyberespace et

dans le monde physique, comme les révolutions égyptienne et tunisienne ou le mouvement des indignés en Espagne ; et décortiquent les câbles diplomatiques révélés par WikiLeaks. Les mêmes technologies qui nous permettent de travailler ensemble à distance créent l'espoir que nous puissions mieux nous gouverner. » Ce n'est pas une « indignée » qui parle, ou si c'en est une il faut préciser qu'elle a longtemps campé dans un bureau de la Maison Blanche : Beth Noveck dirigeait l'initiative pour l'« Open Government » de l'administration Obama. Ce programme part du constat que la fonction gouvernementale consiste désormais dans la mise en relation des citoyens et la mise à disposition des informations retenues au sein de la machine bureaucratique. Ainsi pour la mairie de New York, « la structure hiérarchique qui se fonde sur le fait que le gouvernement saurait ce qui est bon pour vous est périmée. Le nouveau modèle pour ce siècle s'appuie sur la co-création et la collaboration. »

Sans surprise, le concept d'Open Government Data fut élaboré non par des politiciens mais par des informaticiens – par ailleurs fervents défenseurs du développement logiciel *open source* – qui invoquaient l'ambition des Pères fondateurs des États-Unis – que « chaque citoyen prenne part au gouvernement ». Le gouvernement, ici, est réduit à un rôle d'animateur ou de facilitateur, ultimement à celui de « plateforme de coordination de

l'action citoyenne ». Le parallèle avec les réseaux sociaux est entièrement assumé. « Comment la ville peut-elle se penser de la même façon que l'écosystème d'API [interfaces de programmation] de Facebook ou de Twitter ? », se demande-t-on à la mairie de New York. « Cela doit nous permettre de produire une expérience de gouvernement plus centrée sur l'utilisateur, car l'enjeu n'est pas seulement la consommation, mais la coproduction de services publics et de démocratie. » Même en rangeant ces discours au rang d'élucubrations, fruits des cerveaux quelque peu surchauffés de la Silicon Valley, cela confirme que la pratique du gouvernement s'identifie de moins en moins à la souveraineté étatique. À l'heure des réseaux, gouverner signifie assurer l'interconnexion des hommes, des objets et des machines ainsi que la circulation libre, c'est-à-dire transparente, c'est-à-dire contrôlable, de l'information ainsi produite. Or voilà une activité qui s'accomplit déjà largement en dehors des appareils d'État, même si ceux-ci tentent par tous les moyens d'en conserver le contrôle. Facebook est certainement moins le modèle d'une nouvelle forme de gouvernement que sa réalité déjà en acte. Le fait que des révolutionnaires l'aient employé et l'emploient pour se retrouver en masse dans la rue prouve seulement qu'il est possible d'utiliser Facebook, par endroits, contre lui-même, contre sa vocation essentiellement policière.

Lorsque les informaticiens s'introduisent aujourd'hui dans les palais présidentiels et les mairies des plus grandes villes du monde, c'est moins pour s'y installer que pour y énoncer les nouvelles règles du jeu : désormais, les administrations sont en concurrence avec d'autres prestataires des mêmes services, qui, malheureusement pour elles, ont quelques coups d'avance. Proposant les services de son *cloud* pour mettre à l'abri des révolutions les services de l'État, tel le cadastre désormais accessible comme application pour smartphone, *The New Digital Age* assène : « Dans le futur, les gens ne sauvegarderont pas seulement leurs données : ils sauvegarderont leur gouvernement. » Et, au cas où l'on n'aurait pas bien compris qui est le *boss* maintenant, il conclut : « Les gouvernements peuvent s'effondrer et des guerres peuvent détruire les infrastructures physiques, les institutions virtuelles leur survivront. » Ce qui se cache, avec Google, sous les dehors d'une innocente interface, d'un moteur de recherche d'une rare efficacité, est un projet explicitement politique. Une entreprise qui cartographie la planète Terre, dépêchant des équipes dans chacune des rues de chacune de ses villes, ne peut avoir des visées platement commerciales. On ne cartographie jamais que ce dont on médite de s'emparer. « Don't be evil ! » : laissez-vous faire.

Il est un peu troublant de constater que, sous les tentes qui recouvraient le Zuccotti Park aussi

bien que dans les bureaux des cabinets de prospective – c'est-à-dire un peu plus haut dans le ciel de New York –, on pense la réponse au désastre dans les mêmes termes : connexion, réseau, auto-organisation. C'est le signe qu'en même temps que se mettaient en place les nouvelles technologies de communication qui désormais tissent, non seulement leur toile sur la Terre, mais la texture même du monde dans lequel nous vivons, une certaine manière de penser et de gouverner était en train de gagner. Or les bases de cette nouvelle science de gouvernement furent posées par ceux-là mêmes, ingénieurs et scientifiques, qui inventaient les moyens techniques de son application. L'histoire est la suivante : le mathématicien Nobert Wiener, alors qu'il finissait de travailler pour l'armée américaine, entreprit dans les années 1940 de fonder en même temps qu'une nouvelle science une nouvelle définition de l'homme, de son rapport au monde, de son rapport à soi. Claude Shannon, ingénieur chez Bell et au MIT, dont les travaux sur l'échantillonnage ou la mesure de l'information servirent au développement des télécommunications, prit part à cette entreprise. De même que l'étonnant Gregory Bateson, anthropologue à Harvard, employé par les services secrets américains en Asie du Sud-Est durant la Seconde Guerre mondiale, amateur raffiné du LSD et fondateur de l'école de Palo Alto. Ou encore le truculent John von

Neumann, le rédacteur du *First Draft of a Report on the EDVAC*, considéré comme le texte fondateur de la science informatique, l'inventeur de la théorie des jeux, apport déterminant à l'économie néolibérale, partisan d'une attaque nucléaire préventive contre l'URSS et qui, après avoir déterminé le point optimal où larguer la Bombe sur le Japon, ne se lassa jamais de rendre divers services à l'armée américaine et à la toute jeune CIA. Ceux-là mêmes, donc, qui contribuèrent de façon non négligeable au développement des nouveaux moyens de communication et de traitement de l'information après la Seconde Guerre mondiale, jetèrent aussi les bases de cette « science » que Wiener appela la « cybernétique ». Un terme qu'Ampère, un siècle plus tôt, avait eu la bonne idée de définir comme la « science du gouvernement ». Ainsi, voilà donc un art de gouverner dont l'acte de fondation est presque oublié, mais dont les concepts ont fait leur chemin souterrainement, se déployant en même temps que les câbles que l'on tirait l'un après l'autre sur toute la surface du globe, irriguant l'informatique autant que la biologie, l'intelligence artificielle, le management ou les sciences cognitives.

Nous ne vivons pas, depuis 2008, une brusque et inattendue « crise économique », nous assistons seulement à la lente faillite de l'économie politique *en tant qu'art de gouverner*. L'économie n'a jamais été ni une réalité ni une science ; elle

est née d'emblée, au XVII[e] siècle, comme art de gouverner les populations. Il fallait éviter la disette pour éviter l'émeute, d'où l'importance de la question des « grains », et produire de la richesse pour accroître la puissance du souverain. « La voie la plus sûre pour tout gouvernement est de s'appuyer sur les intérêts des hommes », disait Hamilton. Gouverner voulait dire, une fois élucidées les lois « naturelles » de l'économie, laisser jouer son mécanisme harmonieux, mouvoir les hommes en manœuvrant leurs intérêts. Harmonie, prévisibilité des conduites, avenir radieux, rationalité supposée des acteurs. Tout cela impliquait une certaine confiance, pouvoir « faire crédit ». Or ce sont justement ces fondements de la vieille pratique gouvernementale que la gestion par la crise permanente vient pulvériser. Nous ne vivons pas une massive « crise de la confiance », mais la *fin* de la confiance, devenue superflue au gouvernement. Là où règnent le contrôle et la transparence, là où la conduite des sujets est anticipée en temps réel par le traitement algorithmique de la masse d'informations disponibles sur eux, il n'y a plus besoin de leur faire confiance ni qu'ils fassent confiance : il suffit qu'ils soient suffisamment surveillés. Comme disait Lénine, « la confiance, c'est bien ; le contrôle, c'est mieux ».

La crise de confiance de l'Occident en lui-même, en son savoir, en son langage, en sa raison, en son libéralisme, en son sujet et dans le

monde, remonte en fait à la fin du XIX[e] siècle ; elle éclate en tous domaines avec et autour de la Première Guerre mondiale. La cybernétique s'est développée sur cette plaie ouverte de la modernité ; elle s'est imposée comme remède à la crise existentielle et donc gouvernementale de l'Occident. « Nous sommes, estimait Wiener, des naufragés sur une planète vouée à la mort […] Dans un naufrage, même les règles et les valeurs humaines ne disparaissent pas nécessairement et nous avons à en tirer le meilleur parti possible. Nous serons engloutis mais il convient que ce soit d'une manière que nous puissions dès maintenant considérer comme digne de notre grandeur. » Le gouvernement cybernétique est par nature apocalyptique. Sa finalité est d'empêcher localement le mouvement spontanément entropique, chaotique, du monde et d'assurer des « îlots d'ordre », de stabilité, et – qui sait ? – la perpétuelle autorégulation des systèmes, par la circulation débridée, transparente et contrôlable de l'information. « La communication est le ciment de la société et ceux dont le travail consiste à maintenir libres les voies de communication sont ceux-là mêmes dont dépend surtout la perpétuité ou la chute de notre civilisation », croyait savoir Wiener.

2. Dans les années 1980, Terry Winograd, le mentor de Larry Page, un des fondateurs de Google, et Fernando Florès, l'ancien ministre

de l'Économie de Salvador Allende, écrivaient au sujet de la conception en informatique qu'elle est « d'ordre ontologique. Elle constitue une intervention sur l'arrière-fond de notre héritage culturel et nous pousse hors des habitudes toutes faites de notre vie, affectant profondément nos manières d'être. […] Elle est nécessairement réflexive et politique. » On peut en dire autant de la cybernétique. Officiellement, nous sommes encore gouvernés par le vieux paradigme occidental dualiste où il y a le sujet et le monde, l'individu et la société, les hommes et les machines, l'esprit et le corps, le vivant et l'inerte ; ce sont des distinctions que le sens commun tient encore pour valides. En réalité, le capitalisme cybernétisé pratique une ontologie, et donc une anthropologie, dont il réserve la primeur à ses cadres. Le sujet occidental rationnel, conscient de ses intérêts, aspirant à la maîtrise du monde et gouvernable par là, laisse place à la conception cybernétique d'un être sans intériorité, d'un *selfless self*, d'un Moi sans Moi, émergent, climatique, constitué par son extériorité, par ses relations. Un être qui, armé de son Apple Watch, en vient à s'appréhender intégralement à partir du dehors, à partir des statistiques qu'engendre chacune de ses conduites. Un Quantified Self qui voudrait bien contrôler, mesurer et désespérément optimiser chacun de ses gestes, chacun de ses affects. Pour la cybernétique la plus avancée, il n'y a déjà plus l'homme

et son environnement, mais un être-système inscrit lui-même dans un ensemble de systèmes complexes d'informations, sièges de processus d'auto-organisation. « Pour l'homme, être vivant équivaut à participer à un large système mondial de communication », avançait Wiener en 1948.

Tout comme l'économie politique a produit un *homo œconomicus* gérable dans le cadre d'États industriels, la cybernétique produit sa propre humanité. Une humanité transparente, vidée par les flux mêmes qui la traversent, électrisée par l'information, attachée au monde par une quantité toujours croissante de dispositifs. Une humanité inséparable de son environnement technologique car constituée par lui, et par là conduite. Tel est l'objet du gouvernement désormais : non plus l'homme ni ses intérêts, mais son « environnement social ». Un environnement dont le modèle est la ville intelligente. Intelligente parce qu'elle produit, grâce à ses capteurs, de l'information dont le traitement en temps réel permet l'autogestion. Et intelligente parce qu'elle produit et est produite par des habitants intelligents. L'économie politique régnait sur les êtres en les laissant libres de poursuivre leur intérêt, la cybernétique les contrôle en les laissant libres de communiquer. « Nous devons réinventer les systèmes sociaux dans un cadre contrôlé », résumait Alex Pentland, professeur au MIT, dans un article de 2011.

La vision la plus pétrifiante et la plus réaliste

de la métropole à venir ne se trouve pas dans les brochures qu'IBM distribue aux municipalités pour leur vendre la mise sous contrôle des flux d'eau, d'électricité ou du trafic routier. C'est plutôt celle qui s'est développée a priori « contre » cette vision orwellienne de la ville : des « smarter cities » co-produites par leurs habitants eux-mêmes (en tout cas par les plus connectés d'entre eux). Un autre professeur du MIT en voyage en Catalogne se réjouit de voir sa capitale devenir peu à peu une « fab city » : « Assis ici en plein cœur de Barcelone je vois qu'une nouvelle ville s'invente dans laquelle tout le monde pourra avoir accès aux outils pour qu'elle devienne entièrement autonome. » Les citoyens ne sont donc plus des subalternes mais des *smart people* ; « des récepteurs et générateurs d'idées, de services et de solutions », comme dit l'un d'entre eux. Dans cette vision, la métropole ne devient pas *smart* par la décision et l'action d'un gouvernement central, mais surgit, tel un « ordre spontané », quand ses habitants « trouvent de nouveaux moyens de fabriquer, relier et donner du sens à leurs propres données ». Ainsi naît la métropole *résiliente*, celle qui doit résister à tous les désastres.

Derrière la promesse futuriste d'un monde d'hommes et d'objets intégralement connectés – quand voitures, frigos, montres, aspirateurs et godemichés seront directement reliés entre eux et à l'Internet –, il y a ce qui est déjà là : le fait

que le plus polyvalent des capteurs soit déjà en fonctionnement, moi-même. « Je » partage ma géolocalisation, mon humeur, mes avis, mon récit de ce que j'ai vu aujourd'hui d'incroyable ou d'incroyablement banal. J'ai couru ; j'ai immédiatement partagé mon parcours, mon temps, mes performances et leur autoévaluation. Je poste en permanence des photos de mes vacances, de mes soirées, de mes émeutes, de mes collègues, de ce que je vais manger comme de ce que je vais baiser. J'ai l'air de ne rien faire et pourtant je produis, en permanence, de la donnée. Que je travaille ou pas, ma vie quotidienne, comme stock d'informations, reste intégralement valorisable.

« Grâce aux réseaux diffus de capteurs, nous aurons sur nous-mêmes le point de vue omniscient de Dieu. Pour la première fois, nous pouvons cartographier précisément la conduite de masses de gens jusque dans leur vie quotidienne », s'enthousiasme Alex Pentland. Les grands réservoirs réfrigérés de données constituent le garde-manger du gouvernement présent. En fouinant dans les bases de données produites et mises à jour en permanence par la vie quotidienne des humains connectés, il cherche les corrélations qui permettent d'établir non pas des lois universelles, ni même des « pourquoi », mais des « quand », des « quoi », des prédictions ponctuelles et situées, des oracles. Gérer l'imprévisible, gouverner l'ingouvernable et non plus

tenter de l'abolir, telle est l'ambition déclarée de la cybernétique. La question du gouvernement cybernétique n'est pas seulement, comme au temps de l'économie politique, de prévoir pour orienter l'action, mais d'agir directement sur le virtuel, de structurer les possibles. La police de Los Angeles s'est dotée il y a quelques années d'un nouveau logiciel informatique nommé « Prepol ». Il calcule, à partir d'une foultitude de statistiques sur le crime, les probabilités que soit commis tel ou tel délit, quartier par quartier, rue par rue. C'est le logiciel lui-même qui, à partir de ces probabilités mises à jour en temps réel, ordonne les patrouilles de police dans la ville. Un Père cybernéticien écrivait, dans *Le Monde*, en 1948 : « Nous pouvons rêver à un temps où la machine à gouverner viendrait suppléer – pour le bien ou pour le mal, qui sait ? – l'insuffisance aujourd'hui patente des têtes et des appareils coutumiers de la politique. » Chaque époque rêve la suivante, quitte à ce que le rêve de l'une devienne le cauchemar quotidien de l'autre.

L'objet de la grande récolte des informations personnelles n'est pas un suivi individualisé de l'ensemble de la population. Si l'on s'insinue dans l'intimité de chacun et de tous, c'est moins pour produire des fiches individuelles que de grandes bases statistiques qui font sens par le nombre. Il est plus économe de corréler les caractéristiques communes des individus en une multitude de

« profils », et les devenirs probables qui en découlent. On ne s'intéresse pas à l'individu présent et entier, seulement à ce qui permet de déterminer ses lignes de fuite potentielles. L'intérêt d'appliquer la surveillance sur des profils, des « événements » et des virtualités, c'est que les entités statistiques ne se révoltent pas ; et que les individus peuvent toujours prétendre ne pas être surveillés, du moins en tant que personnes. Quand la gouvernementalité cybernétique opère déjà d'après une logique toute neuve, ses sujets actuels continuent de se penser d'après l'ancien paradigme. Nous croyons que nos données « personnelles » nous appartiennent, comme notre voiture ou nos chaussures, et que nous ne faisons qu'exercer notre « liberté individuelle » en décidant de laisser Google, Facebook, Apple, Amazon ou la police y avoir accès, sans voir que cela a des effets immédiats sur ceux qui le refusent, et qui seront désormais traités en suspects, en déviants potentiels. « À n'en pas douter, prévoit *The New Digital Age*, il y aura encore dans le futur des gens qui résistent à l'adoption et à l'usage de la technologie, des gens qui refusent d'avoir un profil virtuel, un smartphone, ou le moindre contact avec des systèmes de données online. De son côté, un gouvernement peut suspecter des gens qui désertent complètement tout cela d'avoir quelque chose à cacher et d'être ainsi plus susceptibles d'enfreindre la loi. Comme mesure antiterroriste,

le gouvernement constituera donc un fichier des “gens cachés”. Si vous n'avez aucun profil connu sur aucun réseau social ou pas d'abonnement à un téléphone mobile, et s'il est particulièrement difficile de trouver des références sur vous sur Internet, vous pourriez bien être candidat pour un tel fichier. Vous pourriez aussi vous voir appliquer tout un ensemble de règlements particuliers qui incluent des fouilles rigoureuses dans les aéroports et même des interdictions de voyager. »

3. Les services de sécurité en viennent donc à considérer comme plus *crédible* un profil Facebook que l'individu censé se cacher derrière. Cela indique assez la porosité entre ce que l'on appelait encore le virtuel et le réel. L'accélération de la mise en données du monde rend, effectivement, toujours moins pertinent le fait de penser comme séparés monde connecté et monde physique, cyberespace et réalité. « Regardez Android, Gmail, Google Maps, Google Search. C'est ça que nous faisons. Nous fabriquons des produits sans lesquels il est impossible de vivre », affirme-t-on à Mountain View. Depuis quelques années, l'omniprésence des objets connectés dans la vie quotidienne des humains entraîne pourtant, de la part de ces derniers, quelques réflexes de survie. Certains barmans ont décidé de bannir les Google Glass de leurs établissements – qui deviennent d'ailleurs ainsi réellement branchés.

Des initiatives fleurissent qui incitent à se déconnecter ponctuellement (un jour par semaine, un week-end, un mois) pour mesurer sa dépendance aux objets technologiques et revivre une « authentique » expérience du réel. La tentative se révèle bien sûr vaine. Le sympathique week-end en bord de mer avec sa famille et sans smartphone se vit d'abord *en tant qu'expérience de la déconnexion* ; c'est-à-dire qu'elle est immédiatement projetée dans le moment de la reconnexion, et de son partage sur le réseau.

À terme, cependant, le rapport abstrait de l'homme occidental au monde s'étant objectivé dans tout un ensemble de dispositifs, dans tout un univers de reproductions virtuelles, le chemin vers la présence s'en trouve paradoxalement réouvert. Comme nous nous sommes détachés de tout, nous finirons par nous détacher même de notre détachement. Le matraquage technologique nous rendra finalement la capacité à nous émouvoir de l'existence nue, sans pixel, d'un chèvrefeuille. Il aura fallu que toutes sortes d'écrans s'interposent entre nous et le monde pour nous restituer, par contraste, l'incomparable chatoiement du monde sensible, l'émerveillement devant ce qui est là. Il aura fallu que des centaines d'« amis » qui n'en ont rien à foutre de nous nous *likent* sur Facebook pour mieux nous ridiculiser après, pour que nous retrouvions l'antique goût de l'amitié. À défaut d'avoir réussi à faire des ordinateurs capables

d'égaler l'homme, on a entrepris d'appauvrir l'expérience humaine jusqu'au point où la vie peut se confondre avec sa modélisation numérique. Il a fallu que le voyageur cède la place au touriste pour que l'on s'imagine que celui-ci acceptera de payer pour parcourir le monde par hologramme depuis son salon. Mais la moindre expérience réelle fera exploser la misère de cet escamotage. *C'est sa misère qui, à la fin, abattra la cybernétique*. Pour une génération sur-individualisée dont la socialité primaire avait été celle des *réseaux sociaux*, la grève étudiante québécoise de 2012 fut d'abord la révélation foudroyante de la puissance insurrectionnelle du simple fait d'être ensemble et de se mettre en marche. On se sera rencontré comme jamais, jusqu'à ce que ces amitiés insurgentes viennent heurter les cordons de flics. Les souricières ne pouvaient rien contre cela : elles étaient au contraire devenues une autre façon de s'éprouver ensemble. « La fin du Moi sera la genèse de la présence », augurait Giorgio Cesarano dans son *Manuel de survie*.

La vertu des hackers a été de partir de la matérialité de l'univers réputé virtuel. Comme le dit un membre de Telecomix, un groupe de hackers qui s'illustra en aidant les Syriens à contourner le contrôle étatique sur les communications Internet, si le hacker est en avance sur son temps c'est qu'il « n'a pas considéré ce nouvel outil [Internet] comme un monde virtuel à part, mais bien comme

une extension de la réalité physique ». C'est d'autant plus flagrant maintenant que le mouvement hacker se projette hors des écrans pour ouvrir des *hackerspaces*, où l'on peut décortiquer, bidouiller, bricoler autant des logiciels informatiques que des objets. L'extension et la mise en réseau du *Do It Yourself* a entraîné son lot de prétentions : il s'agit de bidouiller les choses, la rue, la ville, la société, et même la vie. Certains progressistes maladifs se sont empressés d'y voir les prémisses d'une nouvelle économie, voire d'une nouvelle civilisation, cette fois basée sur le « partage ». Sauf que la présente économie capitaliste valorise déjà la « création », hors des anciens carcans industriels. Les managers sont incités à faciliter la libération des initiatives, promouvoir les projets innovants, la créativité, le génie, voire la déviance – « l'entreprise du futur doit protéger le déviant, car c'est le déviant qui innove et qui est capable de créer de la rationalité dans l'inconnu », disent-ils. La valeur aujourd'hui ne se cherche ni dans les nouvelles fonctionnalités d'une marchandise, ni même dans sa désirabilité ou son sens, mais dans l'expérience qu'elle offre au consommateur. Alors pourquoi ne pas lui offrir, à ce consommateur, l'expérience ultime de passer de l'autre côté du processus de création ? Dans cette perspective, les *hackerspaces* ou les *fablabs* deviennent des espaces où peuvent se réaliser les « projets » des « consommateurs-innovateurs » et émerger « de nouvelles places de

marché ». À San Francisco, la société Techshop prétend développer un nouveau genre de clubs de fitness où, en échange d'une adhésion annuelle, « on se rend chaque semaine pour bricoler, créer et développer ses projets ».

Le fait que l'armée américaine finance des lieux similaires dans le cadre du programme Cyber Fast Track de la DARPA (Defense Advance Research Project Agency) ne condamne pas en tant que tels les hackerspaces. Pas plus que leur capture au sein du mouvement « Maker » ne condamne ces espaces où l'on peut ensemble construire, réparer ou détourner les objets industriels de leurs usages premiers, à participer d'une énième restructuration du processus de production capitaliste. Les kits de construction de village, comme celui d'Open Source Ecology avec ses cinquante machines modulables – tracteur, fraiseuse, bétonnière, etc. – et modules d'habitation à construire soi-même, pourraient aussi avoir une autre destinée que celle de servir à fonder une « petite civilisation avec tout le confort moderne » ou à créer « des économies entières », un « système financier » ou une « nouvelle gouvernance » comme le rêve son actuel gourou. L'agriculture urbaine, qui s'installe sur les toits des immeubles ou les friches industrielles – à l'instar des 1300 jardins communautaires de Détroit –, pourrait avoir d'autres ambitions que de participer à la reprise économique ou à la « résilience des zones

dévastées». Les attaques comme celles menées par Anonymous/LulzSec contre la police, des sociétés bancaires, des multinationales de la barbouzerie ou des télécommunications pourraient très bien déborder le cyberespace. Comme le dit un hacker ukrainien : «Quand tu dois veiller à ta vie, tu arrêtes assez vite d'imprimer des trucs en 3D. On doit trouver un autre plan.»

4. Ici intervient la fameuse «question de la technique», point d'aveuglement à ce jour du mouvement révolutionnaire. Un esprit dont on peut oublier le nom décrivait ainsi la tragédie française : «un pays globalement technophobe dominé par une élite globalement technophile»; si le constat ne vaut pas forcément pour le pays, il vaut en tout cas pour les milieux radicaux. Le gros des marxistes et post-marxistes ajoutent à leur propension atavique à l'hégémonie un attachement certain à la-technique-qui-affranchit-l'homme, tandis qu'une bonne partie des anarchistes et post-anarchistes s'accommodent sans peine d'une confortable position de minorité, voire de minorité opprimée, et campent dans des positions généralement hostiles à «la technique». Chaque tendance dispose même de sa caricature : aux partisans négristes du cyborg, de la révolution électronique par les multitudes connectées répondent les anti-industriels qui ont fait de la critique du progrès et du «désastre de la civilisation

technicienne» un genre littéraire somme toute assez rentable, et une idéologie de niche où l'on se tient chaud, à défaut d'envisager une quelconque possibilité révolutionnaire. Technophilie et technophobie forment un couple diabolique uni par ce mensonge central : qu'une chose telle que *la* technique existerait. On pourrait, paraît-il, faire le partage, dans l'existence humaine, entre ce qui est technique et ce qui ne l'est pas. Or non : il suffit de voir dans quel état d'inachèvement naît le rejeton humain, et le temps qu'il prend avant de parvenir à se mouvoir dans le monde comme à parler, pour s'aviser que son rapport au monde n'est en rien donné, mais plutôt le résultat de toute une élaboration. Le rapport de l'homme au monde, parce qu'il ne relève pas d'une adéquation naturelle, est essentiellement artificiel, *technique*, pour parler grec. Chaque monde humain est une certaine configuration de techniques, de techniques culinaires, architecturales, musicales, spirituelles, informatiques, agricoles, érotiques, guerrières, etc. Et c'est bien pourquoi il n'y a pas d'essence humaine générique : parce qu'il n'y a que des techniques particulières, et que chaque technique configure un monde, matérialisant ainsi un certain rapport à celui-ci, une certaine *forme de vie*. On ne «construit» donc pas une forme de vie ; on ne fait que s'incorporer des techniques, par l'exemple, l'exercice ou l'apprentissage. C'est pourquoi aussi notre monde familier

nous apparaît rarement comme « technique » : parce que l'ensemble des artifices qui l'articulent font déjà partie de nous ; ce sont plutôt ceux que nous ne connaissons pas qui nous semblent d'une étrange artificialité. Aussi le caractère technique de notre monde vécu ne nous saute-t-il aux yeux qu'en deux circonstances : l'invention et la « panne ». C'est seulement quand nous assistons à une découverte ou quand un élément familier vient à manquer, à se briser ou à dysfonctionner, que l'illusion de vivre dans un monde naturel cède devant l'évidence contraire.

On ne peut réduire les techniques à un ensemble d'instruments équivalents dont l'Homme, cet être générique, se saisirait indifféremment sans que son essence n'en soit affectée. Chaque outil configure et incarne un rapport déterminé au monde, et les mondes ainsi forgés ne sont pas équivalents, pas plus que les humains qui les peuplent. Et pas plus que ces mondes ne sont équivalents, ils ne sont hiérarchisables. Il n'y a rien qui permette d'établir certains comme plus « avancés » que d'autres. Ils sont simplement distincts, ayant chacun son devenir propre, et sa propre histoire. Pour hiérarchiser les mondes, il faut y introduire un critère, un critère implicite qui permette de classer les différentes techniques. Ce critère, dans le cas du progrès, c'est simplement la productivité quantifiable des techniques, prise indépendamment de tout ce que porte éthiquement chaque

technique, indépendamment de ce qu'elle engendre comme monde sensible. C'est pourquoi il n'y a de progrès que capitaliste, et c'est pourquoi le capitalisme est le ravage continué des mondes. Aussi bien, ce n'est pas parce que les techniques produisent des mondes et des formes de vie, que l'essence de l'homme est la production, comme le croyait Marx. Voilà ce que ratent à la fois technophiles et technophobes : la nature *éthique* de chaque technique.

Il faut ajouter ceci : le cauchemar de cette époque ne tient pas en ce qu'elle serait « l'ère de la technique », mais *l'ère de la technologie*. La technologie n'est pas le parachèvement des techniques, mais au contraire l'expropriation des humains de leurs différentes techniques constitutives. La technologie est la *mise en système* des techniques les plus *efficaces*, et conséquemment l'arasement des mondes et des rapports au monde que chacune déploie. La techno-logie est un *discours sur les techniques qui ne cesse de se réaliser*. De même que l'idéologie de la fête est la mort de la fête réelle, que l'idéologie de la rencontre est l'impossibilité même de la rencontre, la technologie est la neutralisation de toutes les techniques particulières. Le capitalisme est en ce sens essentiellement technologique ; il est l'organisation rentable, en un système, des techniques les plus productives. Sa figure cardinale n'est pas l'économiste, mais l'ingénieur. L'ingénieur est le spécialiste et donc

l'expropriateur en chef des techniques, celui qui ne se laisse affecter par aucune d'entre elles, et propage partout sa propre absence de monde. C'est une figure triste et serve. La solidarité entre capitalisme et socialisme se noue là : dans le culte de l'ingénieur. Ce sont des ingénieurs qui ont élaboré la plupart des modèles de l'économie néo-classique comme des logiciels de *trading* contemporains. Rappelons-nous que le titre de gloire de Brejnev fut d'avoir été ingénieur dans l'industrie métallurgique en Ukraine.

La figure du hacker s'oppose point par point à la figure de l'ingénieur, quelles que soient les tentatives artistiques, policières ou entrepreneuriales de la neutraliser. Là où l'ingénieur vient capturer tout ce qui fonctionne pour que tout fonctionne mieux, pour le mettre au service du système, le hacker se demande « comment ça marche ? » pour en trouver les failles, mais aussi pour inventer d'autres usages, pour expérimenter. Expérimenter signifie alors : vivre ce qu'implique *éthiquement* telle ou telle technique. Le hacker vient arracher les techniques au système technologique pour les en libérer. Si nous sommes esclaves de la technologie, c'est justement parce qu'il y a tout un ensemble d'artefacts de notre existence quotidienne que nous tenons pour spécifiquement « techniques » et que nous considérons à jamais comme de simples boîtes noires dont nous serions les innocents usagers. L'usage d'ordinateurs pour

attaquer la CIA atteste suffisamment que la cybernétique est aussi peu la science des ordinateurs que l'astronomie n'est la science des télescopes. Comprendre comment marche n'importe lequel des appareils qui nous entourent comporte un accroissement de puissance immédiat, nous donnant prise sur ce qui ne nous apparaît dès lors plus comme un environnement, mais comme un monde agencé d'une certaine manière et que nous pouvons modeler. Tel est le point de vue hacker sur le monde.

Ces dernières années, le milieu hacker a parcouru un chemin politique considérable, parvenant à identifier plus nettement amis et ennemis. Son devenir-révolutionnaire se heurte pourtant à plusieurs obstacles d'importance. En 1986, « Doctor Crash » écrivait : « Que tu le saches ou non, si tu es un hacker, tu es un révolutionnaire. Ne t'inquiète pas, tu es du bon côté. » Il n'est pas sûr qu'une telle innocence soit encore permise. Il y a dans le milieu hacker une illusion originaire selon laquelle on pourrait opposer la « liberté de l'information », la « liberté de l'Internet » ou la « liberté de l'individu » à ceux qui entendent les contrôler. C'est là une grave méprise. *La liberté et la surveillance, la liberté et le panoptique relèvent du même paradigme de gouvernement*. L'extension infinie des procédures de contrôle est historiquement le corollaire d'une forme de pouvoir qui se réalise *au travers* de la liberté des individus. Le

gouvernement libéral n'est pas celui qui s'exerce directement sur le corps de ses sujets ou attend d'eux une obéissance filiale. C'est un pouvoir tout en retrait, qui préfère agencer l'espace et régner sur des intérêts, plutôt que sur des corps. Un pouvoir qui veille, surveille et agit minimalement, n'intervenant que là où le *cadre* est menacé, sur ce qui *va trop loin*. On ne gouverne que des sujets libres, et pris en masse. La liberté individuelle n'est pas quelque chose que l'on puisse brandir contre le gouvernement, car elle est justement le mécanisme sur lequel il s'appuie, celui qu'il règle le plus finement possible afin d'obtenir, de l'agrégation de toutes ces libertés, l'effet de masse escompté. *Ordo ab chao*. Le gouvernement est cet ordre auquel on obéit « comme on mange lorsque l'on a faim, comme on se couvre lorsque l'on a froid », cette servitude que je coproduis au moment même où je poursuis mon bonheur, où j'exerce ma « liberté d'expression ». « La liberté de marché nécessite une politique active et extrêmement vigilante », précisait un des fondateurs du néolibéralisme. *Pour l'individu, il n'y a de liberté que surveillée*. C'est ce que les libertariens, dans leur infantilisme, ne comprendront jamais, et c'est cette incompréhension qui fait l'attrait de la bêtise libertarienne sur certains hackers. Un être authentiquement libre, on ne le dit même pas libre. Il *est*, simplement, il existe, se déploie suivant son être. On ne dit d'un animal qu'il est

en liberté que lorsqu'il évolue dans un milieu déjà complètement contrôlé, quadrillé, civilisé : dans le parc des règles humaines, où se donne le safari. « Friend » et « free » en anglais, « Freund » et « frei » en allemand proviennent de la même racine indo-européenne qui renvoie à l'idée d'une puissance commune qui croît. Être libre et être lié, c'est une seule et même chose. Je suis libre *parce que je suis lié*, parce que je participe d'une réalité plus vaste que moi. Les enfants des citoyens, dans la Rome antique, c'étaient les *liberi* : c'était, au travers d'eux, Rome qui grandissait. C'est dire si la liberté individuelle du « je fais ce que je veux » est une dérision, et une arnaque. S'ils veulent véritablement combattre le gouvernement, les hackers doivent renoncer à ce fétiche. La cause de la liberté individuelle est ce qui leur interdit à la fois de constituer des groupes forts capables de déployer, par-delà une série d'attaques, une véritable stratégie ; c'est aussi ce qui fait leur inaptitude à se lier à autre chose qu'eux, leur incapacité à devenir une force historique. Un membre de Telecomix prévient ses camarades en ces termes : « Ce qui est sûr c'est que le territoire dans lequel vous vivez est défendu par des personnes que vous feriez bien de rencontrer. Parce qu'elles changent le monde et ne vous attendront pas. »

Un autre obstacle, pour le mouvement hacker, comme le démontre chaque nouveau rassemblement du Chaos Computer Club, c'est de

parvenir à tracer une ligne de front en son propre sein entre ceux qui travaillent pour un meilleur gouvernement, voire pour *le* gouvernement, et ceux qui travaillent à sa destitution. Le temps est venu d'une *prise de parti.* C'est cette question primordiale qu'élude Julian Assange lorsqu'il dit : « Nous, les travailleurs de la haute technologie, sommes une classe et il est temps que nous nous reconnaissions en tant que telle. » La France a récemment poussé le vice jusqu'à ouvrir une université pour former des « hackers éthiques » supervisée par la DCRI, pour former des gens à lutter contre les véritables hackers, ceux qui n'ont pas renoncé à l'*éthique hacker*.

Ces deux problèmes se conjoignent dans un cas qui nous a touchés : celui des hackers d'Anomymous/LulzSec qui, après tant d'attaques que nous avons été si nombreux à applaudir, se retrouvent, comme Jeremy Hammond, presque seuls face à la répression quand ils se font arrêter. Le jour de Noël 2011, LulzSec *deface* le site de Stratfor, une multinationale du « renseignement privé ». En guise de page d'accueil défile le texte de *L'insurrection qui vient* en anglais et 700 000 dollars sont virés des comptes des clients de Stratfor vers tout un ensemble d'associations caritatives – cadeau de Noël. Et nous n'avons rien pu faire ni avant, ni après leur arrestation. Certes, il est plus sûr d'opérer seul ou en tout petit groupe – ce qui ne met manifestement pas à l'abri des

infiltrés – quand on s'attaque à de pareilles cibles, mais il est catastrophique que des attaques à ce point politiques, relevant à ce point de l'action mondiale de notre parti, puissent être ramenées par la police à quelque crime privé, passible de décennies de prison ou utilisé comme moyen de pression pour retourner en agent gouvernemental tel ou tel « pirate de l'Internet ».



Istanbul, juin 2013

Disparaissons

1. *Une étrange défaite.* **2.** *Pacifistes et radicaux – un couple infernal.* **3.** *Le gouvernement comme contre-insurrection.* **4.** *Asymétrie ontologique et bonheur.*

1. Quiconque a vécu les jours de décembre 2008 à Athènes sait ce que signifie, dans une métropole occidentale, le mot « insurrection ». Les banques étaient en pièces, les commissariats assiégés, la ville aux assaillants. Dans les commerces de luxe, on avait renoncé à faire réparer les vitrines : il aurait fallu le faire chaque matin. Rien de ce qui incarnait le règne policier de la normalité ne sortit indemne de cette onde de feu et de pierre dont les porteurs étaient partout et les représentants nulle part – on incendia jusqu'à l'arbre de Noël de Syntagma. À un certain point, les forces de l'ordre se retirèrent : elles étaient à court de grenades lacrymogènes. Impossible de dire qui, alors, prit la rue. On dit que c'était la « génération 600 euros », les «lycéens», les « anarchistes », la « racaille » issue de l'immigration albanaise, on dit tout et n'importe quoi. La presse incriminait, comme toujours, les « koukoulophoroi », les « encagoulés ». Les

anarchistes, en vérité, étaient dépassés par cette vague de rage sans visage. Le monopole de l'action sauvage et masquée, du tag inspiré et même du cocktail Molotov leur avait été ravi sans façon. Le soulèvement général dont ils n'osaient plus rêver était là, mais il ne ressemblait pas à l'idée qu'ils s'en étaient faite. Une entité inconnue, un *égrégore* était né, et qui ne s'apaisa que lorsque fut réduit en cendres tout ce qui devait l'être. Le temps brûlait, on fracturait le présent pour prix de tout le futur qui nous avait été ravi.

Les années qui suivirent en Grèce nous enseignèrent ce que signifie, dans un pays occidental, le mot « contre-insurrection ». La vague passée, les centaines de bandes qui s'étaient formées jusque dans les moindres villages du pays tentèrent de rester fidèles à la percée que le mois de décembre avait ouverte. Ici, on dévalisait les caisses d'un supermarché et l'on se filmait en train d'en brûler le butin. Là, on attaquait une ambassade en plein jour en solidarité avec tel ou tel ami tracassé par la police de son pays. Certains résolurent, comme dans l'Italie des années 1970, de porter l'attaque à un niveau supérieur et ciblèrent, à la bombe ou à l'arme à feu, la Bourse d'Athènes, des flics, des ministères ou encore le siège de Microsoft. Comme dans les années 1970, la gauche promulgua de nouvelles lois « antiterroristes ». Les raids, les arrestations, les procès se multiplièrent. On en fut réduit, un temps, à lutter contre « la répression ».

L'Union européenne, la Banque mondiale, le FMI, en accord avec le gouvernement socialiste, entreprirent de *faire payer* la Grèce pour cette révolte impardonnable. Il ne faut jamais sous-estimer le ressentiment des riches envers l'insolence des pauvres. On décida de mettre au pas le pays entier par un train de mesures « économiques » d'une violence à peu près égale, quoique étalée dans le temps, à celle de la révolte.

À cela répondirent des dizaines de grèves générales à l'appel des syndicats. Les travailleurs occupèrent des ministères, les habitants prirent possession de mairies, des départements d'universités et des hôpitaux « sacrifiés » décidèrent de s'auto-organiser. Et il y eut le « mouvement des places ». Le 5 mai 2010, nous étions 500 000 à arpenter le centre d'Athènes. On tenta plusieurs fois de brûler le Parlement. Le 12 février 2012, une énième grève générale vient s'opposer désespérément à l'énième plan de rigueur. Ce dimanche, c'est toute la Grèce, ses retraités, ses anarchistes, ses fonctionnaires, ses ouvriers et ses clochards, qui bat le pavé, en état de quasi-soulèvement. Alors que le centre-ville d'Athènes est à nouveau en flammes, c'est, ce soir-là, un paroxysme de jubilation et de lassitude : le mouvement perçoit toute sa puissance, mais réalise aussi qu'il ne sait pas à quoi l'employer. Au fil des ans, malgré des milliers d'actions directes, des centaines d'occupations, des millions de Grecs dans

la rue, l'ivresse de la révolte s'est éteinte dans l'assommoir de la « crise ». Les braises continuent évidemment de couver sous la cendre ; le mouvement a trouvé d'autres formes, s'est doté de coopératives, de centres sociaux, de « réseaux d'échange sans intermédiaires » et même d'usines et de centres de soin autogérés ; il est devenu, en un sens, plus « constructif ». Il n'empêche que nous avons été défaits, que l'une des plus vastes offensives de notre parti au cours des dernières décennies a été repoussée, à coups de dettes, de peines de prison démesurées et de faillite généralisée. Ce ne sont pas les friperies gratuites qui feront oublier aux Grecs la détermination de la contre-insurrection à les plonger jusqu'au cou dans le besoin. Le pouvoir a pu chanceler et donner le sentiment, un instant, de s'être volatilisé ; il a su déplacer le terrain de l'affrontement et prendre le mouvement à contre-pied. On mit les Grecs devant ce chantage « le gouvernement ou le chaos » ; ils eurent le gouvernement *et* le chaos. Et la misère en prime.

Avec son mouvement anarchiste plus fort que partout ailleurs, avec son peuple largement rétif au fait même d'être gouverné, avec son État toujours-déjà failli, la Grèce vaut comme cas d'école de nos insurrections défaites. Cartonner la police, défoncer les banques et mettre temporairement en déroute un gouvernement, ce n'est pas encore le destituer. Ce que le cas grec nous enseigne,

c'est que sans idée substantielle de ce que serait une victoire, nous ne pouvons qu'être vaincus. La seule détermination insurrectionnelle ne suffit pas ; notre confusion est encore trop épaisse. Que l'étude de nos défaites nous serve au moins à la dissiper quelque peu.

2. Quarante ans de contre-révolution triomphante en Occident nous ont affligés de deux tares jumelles, également néfastes, mais qui forment ensemble un dispositif impitoyable : le pacifisme et le radicalisme. Le pacifisme ment et se ment en faisant de la discussion publique et de l'assemblée le modèle achevé du politique. C'est en vertu de cela qu'un mouvement comme celui des places s'est trouvé incapable de devenir autre chose qu'un indépassable point de départ. Pour saisir ce qu'il en est du politique, il n'y a pas d'autre choix que de faire un nouveau détour par la Grèce, mais l'antique cette fois. Après tout, le politique, c'est elle qui l'a inventé. Le pacifiste répugne à s'en souvenir, mais les Grecs anciens ont d'emblée inventé le politique comme continuation de la guerre par d'autres moyens. La pratique de l'assemblée à l'échelle de la cité provient directement de la pratique de l'assemblée de guerriers. L'égalité dans la parole découle de l'égalité devant la mort. La démocratie athénienne est une démocratie hoplitique. On y est citoyen *parce que l'on y est soldat* ; d'où l'exclusion

des femmes et des esclaves. Dans une culture aussi violemment agonistique que la culture grecque classique, le débat se comprend lui-même comme un moment de l'affrontement guerrier, entre citoyens cette fois, dans la sphère de la parole, avec les armes de la persuasion. « Agon », d'ailleurs, signifie autant « assemblée » que « concours ». Le citoyen grec accompli, c'est celui qui est victorieux par les armes comme par les discours.

Surtout, les Grecs anciens ont conçu dans le même geste la démocratie d'assemblée et la guerre *comme carnage organisé*, et l'une comme garante de l'autre. On ne leur fait d'ailleurs crédit de l'invention de la première qu'à condition d'occulter son lien avec l'invention de ce type assez exceptionnel de massacre que fut la guerre de phalange – cette forme de guerre en ligne qui substitue à l'habileté, à la bravoure, à la prouesse, à la force singulière, à tout génie, la discipline pure et simple, la soumission absolue de chacun au tout. Lorsque les Perses se trouvèrent face à cette façon si *efficace* de mener la guerre, mais qui réduit à rien la vie du fantassin, ils la jugèrent à bon droit parfaitement barbare, comme par la suite tant de ces ennemis que les armées occidentales devaient écraser. Le paysan athénien en train de se faire héroïquement trucider devant ses proches au premier rang de la phalange est ainsi l'autre face du citoyen actif prenant part à la Boulè. Les bras inanimés des cadavres jonchant le champ de

bataille antique sont la condition stricte des bras qui se lèvent pour intervenir dans les délibérations de l'assemblée. Ce modèle grec de la guerre est si puissamment ancré dans l'imaginaire occidental que l'on en oublierait presque qu'au moment même où les hoplites accordaient le triomphe à celle des deux phalanges qui, dans le choc décisif, consentirait au maximum de morts plutôt que de céder, les Chinois inventaient un art de la guerre qui consistait justement à s'épargner les pertes, à fuir autant que possible l'affrontement, à tenter de « gagner la bataille avant la bataille » – quitte à exterminer l'armée vaincue une fois la victoire obtenue. L'équation « guerre = affrontement armé = carnage » court de la Grèce antique jusqu'au XXe siècle : c'est au fond l'aberrante définition occidentale de la guerre depuis deux mille cinq cents ans. Que l'on nomme « guerre irrégulière », « guerre psychologique », « petite guerre » ou « guérilla », ce qui est ailleurs *la norme de la guerre*, n'est qu'un aspect de cette aberration-là.

Le pacifiste sincère, celui qui n'est pas tout simplement en train de rationaliser sa propre lâcheté, commet l'exploit de se tromper deux fois sur la nature du phénomène qu'il prétend combattre. Non seulement la guerre n'est pas réductible à l'affrontement armé ni au carnage, mais celle-ci est la matrice même de la politique d'assemblée qu'il prône. « Un véritable guerrier, disait Sun Tzu, n'est pas belliqueux ; un véritable

lutteur n'est pas violent ; un vainqueur évite le combat. » Deux conflits mondiaux et une terrifiante lutte planétaire contre le « terrorisme » nous ont appris que c'est au nom de la paix que l'on mène les plus sanglantes campagnes d'extermination. La mise au ban de la guerre n'exprime au fond qu'un refus infantile ou sénile d'admettre l'existence de l'altérité. La guerre n'est pas le carnage, mais la logique qui préside au contact de puissances hétérogènes. Elle se livre partout, sous des formes innombrables, et le plus souvent par des moyens pacifiques. S'il y a une multiplicité de mondes, s'il y a une irréductible pluralité de formes de vie, alors la guerre est la loi de leur co-existence sur cette terre. Car rien ne permet de présager de l'issue de leur rencontre : les contraires ne demeurent pas dans des mondes séparés. Si nous ne sommes pas des individus unifiés dotés d'une identité définitive comme le voudrait la police sociale des rôles, mais le siège d'un jeu conflictuel de forces dont les configurations successives ne dessinent guère que des équilibres provisoires, il faut aller jusqu'à reconnaître que la guerre est en nous – la guerre sainte, disait René Daumal. La paix n'est pas plus possible que désirable. Le conflit est l'étoffe même de ce qui est. Reste à acquérir un art de le mener, qui est un art de vivre à même les situations, et suppose finesse et mobilité existentielle plutôt que volonté d'écraser ce qui n'est pas nous.

Le pacifisme témoigne donc ou bien d'une profonde bêtise ou bien d'une complète mauvaise foi. Il n'y a pas jusqu'à notre système immunitaire qui ne repose sur la distinction entre ami et ennemi, sans quoi nous crèverions de cancer ou de toute autre maladie auto-immune. D'ailleurs, nous crevons de cancers et de maladies auto-immunes. Le refus tactique de l'affrontement n'est lui-même qu'une ruse de guerre. On comprend très bien, par exemple, pourquoi la Commune de Oaxaca s'est immédiatement autoproclamée pacifique. Il ne s'agissait pas de réfuter la guerre, mais de refuser d'être défait dans une confrontation militaire avec l'État mexicain et ses hommes de main. Comme l'expliquaient des camarades du Caire : « On ne doit pas confondre la tactique que nous employons lorsque nous chantons "non-violence" avec une fétichisation de la non-violence. » Ce qu'il faut, au reste, de falsification historique pour trouver des ancêtres présentables au pacifisme ! Ainsi de ce pauvre Thoreau dont on a fait, à peine décédé, un théoricien de *La Désobéissance civile*, en amputant le titre de son texte *La désobéissance au gouvernement civil*. N'avait-il pourtant pas écrit en toutes lettres dans son *Plaidoyer en faveur du capitaine John Brown* : « Je pense que pour une fois les fusils Sharp et les revolvers ont été employés pour une noble cause. Les outils étaient entre les mains de qui savait s'en servir. La même colère qui a chassé, jadis, les indésirables

du temple fera son office une seconde fois. La question n'est pas de savoir quelle sera l'arme, mais dans quel esprit elle sera utilisée. » Mais le plus hilarant, en matière de généalogie fallacieuse, c'est certainement d'avoir fait de Nelson Mandela, le fondateur de l'organisation de lutte armée de l'ANC, une icône mondiale de la paix. Il raconte lui-même : « J'ai dit que le temps de la résistance passive était terminé, que la non-violence était une stratégie vaine et qu'elle ne renverserait jamais une minorité blanche prête à maintenir son pouvoir à n'importe quel prix. J'ai dit que la violence était la seule arme qui détruirait l'apartheid et que nous devions être prêts, dans un avenir proche, à l'employer. La foule était transportée ; les jeunes en particulier applaudissaient et criaient. Ils étaient prêts à agir comme je venais de le dire. À ce moment-là, j'ai entonné un chant de liberté dont les paroles disaient : "Voici nos ennemis, prenons les armes, attaquons-les." Je chantais et la foule s'est jointe à moi et, à la fin, j'ai montré la police et j'ai dit : "Regardez, les voici, nos ennemis !" »

Des décennies de pacification des masses et de massification des peurs ont fait du pacifisme la conscience politique spontanée du *citoyen*. C'est à chaque mouvement qu'il faut désormais se colleter avec cet état de fait désolant. Des pacifistes livrant des émeutiers vêtus de noir à la police, cela s'est vu Plaça de Catalunya en 2011, comme

on en vit lyncher des « Black Bloc » à Gênes en 2001. En réponse à cela, les milieux révolutionnaires ont sécrété, en guise d'anticorps, la figure du *radical* – celui qui en toutes choses prend le contrepied du citoyen. À la proscription morale de la violence chez l'un répond chez l'autre son apologie purement idéologique. Là où le pacifiste cherche à s'absoudre du cours du monde et à rester bon en ne commettant rien de mal, le radical s'absout de toute participation à « l'existant » par de menus illégalismes agrémentés de « prises de position » intransigeantes. Tous deux aspirent à la pureté, l'un par l'action violente, l'autre en s'en abstenant. Chacun est le cauchemar de l'autre. Il n'est pas sûr que ces deux figures subsisteraient longtemps si chacune n'avait l'autre en son fond. Comme si le radical ne vivait que pour faire frissonner le pacifiste en lui-même, et vice versa. Il n'est pas fortuit que la Bible des luttes citoyennes américaines depuis les années 1970 s'intitule : *Rules for Radicals*, de Saul Alinski. C'est que pacifistes et radicaux sont unis dans un même refus du monde. Ils *jouissent* de leur extériorité à toute situation. Ils planent, et en tirent le sentiment d'on ne sait quelle excellence. Ils préfèrent vivre en extraterrestres – tel est le confort qu'autorise, pour quelque temps encore, la vie des métropoles, leur biotope privilégié.

Depuis la déroute des années 1970, la question *morale* de la radicalité s'est insensiblement

substituée à la question *stratégique* de la révolution. C'est-à-dire que la révolution a subi le sort de toutes choses dans ces décennies : elle a été privatisée. Elle est devenue une occasion de valorisation personnelle, dont la radicalité est le critère d'évaluation. Les gestes « révolutionnaires » ne sont plus appréciés à partir de la situation où ils s'inscrivent, des possibles qu'ils y ouvrent ou qu'ils y referment. On extrait plutôt de chacun d'eux une *forme*. Tel sabotage survenu à tel moment, de telle manière, pour telle raison, devient simplement *un* sabotage. Et le sabotage en tant que pratique estampillée révolutionnaire vient sagement s'inscrire à sa place dans une échelle où le jet de cocktail Molotov se situe au-dessus du lancer de pierre, mais en dessous de la jambisation qui elle-même ne vaut pas la bombe. Le drame, c'est qu'aucune forme d'action n'est en soi révolutionnaire : le sabotage a aussi bien été pratiqué par des réformistes que par des nazis. Le degré de « violence » d'un mouvement n'indique en rien sa détermination révolutionnaire. On ne mesure pas la « radicalité » d'une manifestation au nombre de vitrines brisées. Ou plutôt si, mais alors il faut laisser le critère de « radicalité » à ceux dont le souci est de *mesurer* les phénomènes politiques, et de les ramener sur leur échelle morale squelettique.

Quiconque se met à fréquenter les milieux radicaux s'étonne d'abord du hiatus qui règne entre

leurs discours et leurs pratiques, entre leurs ambitions et leur isolement. Ils semblent comme voués à une sorte d'auto-sabordage permanent. On ne tarde pas à comprendre qu'ils ne sont pas occupés à construire une réelle force révolutionnaire, mais à entretenir une course à la radicalité qui se suffit à elle-même – et qui se livre indifféremment sur le terrain de l'action directe, du féminisme ou de l'écologie. La petite terreur qui y règne et qui y rend tout le monde si *raide* n'est pas celle du parti bolchevique. C'est plutôt celle de la mode, cette terreur que nul n'exerce en personne, mais qui s'applique à tous. On craint, dans ces milieux, de ne plus être radical, comme on redoute ailleurs de ne plus être tendance, cool ou branché. Il suffit de peu pour souiller une réputation. On évite d'aller à la racine des choses au profit d'une consommation superficielle de théories, de manifs et de relations. La compétition féroce entre groupes comme en leur propre sein détermine leur implosion périodique. Il y a toujours de la chair fraîche, jeune et abusée pour compenser le départ des épuisés, des abîmés, des dégoûtés, des *vidés*. Un vertige prend a posteriori celui qui a déserté ces cercles : comment peut-on se soumettre à une pression si mutilante pour des enjeux si énigmatiques ? C'est à peu près le genre de vertige qui doit saisir n'importe quel ex-cadre surmené devenu boulanger lorsqu'il se remémore sa vie d'avant. L'isolement de ces milieux est structurel :

entre eux et le monde, ils ont interposé la radicalité comme critère ; ils ne perçoivent plus les phénomènes, juste leur mesure. À un certain point d'autophagie, on y rivalisera de radicalité *dans la critique du milieu lui-même* ; ce qui n'entamera en rien sa structure. « Il nous semble que ce qui vraiment enlève la liberté, écrivait Malatesta, et rend impossible l'initiative, c'est l'isolement qui rend impuissant. » Après cela, qu'une fraction des anarchistes s'autoproclame « nihiliste » n'est que logique : le nihilisme, c'est l'impuissance à croire à ce à quoi l'on croit pourtant – ici, à la révolution. D'ailleurs, il n'y a pas de nihilistes, il n'y a que des impuissants.

Le radical se définissant comme producteur d'actions et de discours radicaux, il a fini par se forger une idée purement quantitative de la révolution – comme une sorte de crise de surproduction d'actes de révolte individuelle. « Ne perdons pas de vue, écrivait déjà Émile Henry, que la révolution ne sera que la résultante de toutes ces révoltes particulières. » L'Histoire est là pour démentir cette thèse : que ce soit la révolution française, russe ou tunisienne, à chaque fois, la révolution est la résultante du choc entre un acte particulier – la prise d'une prison, une défaite militaire, le suicide d'un vendeur de fruits ambulant – et la situation générale, et non la somme arithmétique d'actes de révolte séparés. En attendant, cette définition absurde de la révolution fait ses

dégâts prévisibles : on s'épuise dans un activisme qui n'embraye sur rien, on se livre à un culte tuant de la performance où il s'agit d'actualiser à tout moment, ici et maintenant, son identité radicale – en manif, en amour ou en discours. Cela dure un temps – le temps du *burn out*, de la dépression ou de la répression. Et l'on n'a rien changé.

Si une accumulation de gestes ne suffit pas à faire une stratégie, c'est qu'il n'y a pas de geste dans l'absolu. Un geste est révolutionnaire, non par son contenu propre, mais par l'enchaînement des effets qu'il engendre. C'est la situation qui détermine le sens de l'acte, non l'intention des auteurs. Sun Tzu disait qu'« il faut demander la victoire à la situation ». Toute situation est composite, traversée de lignes de forces, de tensions, de conflits explicites ou latents. Assumer la guerre *qui est là*, agir stratégiquement suppose de partir d'une ouverture à la situation, de la comprendre en intériorité, de saisir les rapports de force qui la configurent, les polarités qui la travaillent. C'est par le sens qu'elle prend au contact du monde qu'une action est révolutionnaire, ou pas. Jeter une pierre n'est jamais simplement « jeter une pierre ». Cela peut geler une situation, ou déclencher une intifada. L'idée que l'on pourrait « radicaliser » une lutte en y important tout le bataclan des pratiques et des discours réputés radicaux dessine une politique d'extraterrestre. Un mouvement ne vit que par la série de déplacements

qu'il opère au fil du temps. Il est donc, à tout moment, un certain écart entre son état et son potentiel. S'il cesse de se déplacer, s'il laisse son potentiel irréalisé, il se meurt. Le geste décisif est celui qui se trouve un cran en avant de l'état du mouvement, et qui, rompant ainsi avec le statu quo, lui ouvre l'accès à son propre potentiel. Ce geste, ce peut être celui d'occuper, de casser, de frapper ou simplement de parler vrai ; c'est l'état du mouvement qui en décide. *Est révolutionnaire ce qui cause effectivement des révolutions.* Si cela ne se laisse déterminer qu'après coup, une certaine sensibilité à la situation nourrie de connaissances historiques aide beaucoup à en avoir l'intuition.

Laissons donc le souci de la radicalité aux dépressifs, aux narcissiques et aux ratés. La véritable question pour les révolutionnaires est de faire croître les puissances vivantes auxquelles ils participent, de ménager les *devenirs*-révolutionnaires afin de parvenir enfin à une *situation* révolutionnaire. Tous ceux qui se gargarisent d'opposer dogmatiquement les « radicaux » aux « citoyens », les « révoltés en acte » à la population passive, font barrage à de tels devenirs. Sur ce point, ils anticipent le travail de la police. Dans cette époque, il faut considérer le *tact* comme la vertu révolutionnaire cardinale, et non la radicalité abstraite; et par « tact » nous entendons ici l'art de ménager les devenirs-révolutionnaires.

Il faut compter au nombre des miracles de

la lutte dans le Val de Suse qu'elle ait réussi à arracher bon nombre de radicaux à l'identité qu'ils s'étaient si péniblement forgée. Elle les a fait revenir sur terre. Reprenant contact avec une situation réelle, ils ont su laisser derrière eux une bonne part de leur scaphandre idéologique, non sans s'attirer l'inépuisable ressentiment de ceux qui restaient confinés dans cette radicalité intersidérale où l'on respire si mal. Cela tient certainement à l'art spécial que cette lutte a développé de ne jamais se laisser prendre dans l'image que le pouvoir lui tend pour mieux l'y enfermer – que ce soit celle d'un mouvement écologiste de citoyens légalistes ou celle d'une avant-garde de la violence armée. En alternant les manifestations en famille et les attaques au chantier du TAV, en ayant recours tantôt au sabotage tantôt aux maires de la vallée, en associant des anarchistes et des mémés catholiques, voilà une lutte qui a au moins ceci de révolutionnaire qu'elle a su jusqu'ici désactiver le couple infernal du pacifisme et du radicalisme. « Se conduire en politique, résumait juste avant de mourir un dandy stalinien, c'est agir au lieu d'être agi, c'est faire la politique au lieu d'être fait, refait par elle. C'est mener un combat, une série de combats, faire une guerre, sa propre guerre avec des buts de guerre, des perspectives proches et lointaines, une stratégie, une tactique. »

3. « La guerre civile, disait Foucault, est la matrice de toutes les luttes de pouvoir, de toutes les stratégies du pouvoir et, par conséquent, aussi la matrice de toutes les luttes à propos du, et contre le pouvoir. » Il ajoutait : « La guerre civile, non seulement met en scène des éléments collectifs, mais elle les constitue. Loin d'être le processus par lequel on redescend de la république à l'individualité, du souverain à l'état de nature, de l'ordre collectif à la guerre de tous contre tous, la guerre civile est le processus à travers et par lequel se constitue un certain nombre de collectivités nouvelles, qui n'avaient pas vu le jour jusque-là. » C'est sur ce plan de perception que se déploie, au fond, toute existence politique. Le pacifisme qui a déjà perdu comme le radicalisme qui ne veut que perdre sont deux façons de ne pas le voir. De ne pas voir que la guerre n'a au fond rien de militaire. Que la vie est essentiellement stratégique. L'ironie de l'époque veut que les seuls à situer la guerre là où elle est menée, et donc à dévoiler le plan du gouvernement, se trouvent être les contre-révolutionnaires eux-mêmes. Il est frappant de voir comment, dans le dernier demi-siècle, les non-militaires se sont mis à rejeter la guerre sous toutes ses formes, et cela au moment même où les militaires développaient un concept non-militaire, un concept *civil* de la guerre.

Quelques exemples, au hasard, tirés d'écrits contemporains :

> Le lieu du conflit collectif armé s'est progressivement dilaté du champ de bataille à la terre entière. De la même manière, sa durée s'étale désormais à l'infini, sans déclaration de guerre ni armistice. […] Les stratèges contemporains soulignent pour cette raison que la victoire moderne procède de la conquête des cœurs des membres d'une population plutôt que de leur territoire. Il faut susciter la soumission par l'adhésion, et l'adhésion par l'estime. Il s'agit en effet de s'imposer dans l'intériorité de chacun, là où s'établit désormais le contact social entre collectivités humaines. Dénudées par la mondialisation, contactées par la globalisation, et pénétrées par la télécommunication, c'est désormais dans le for intérieur de chacun des membres qui les composent, que se situe le front. […] Une telle fabrique de partisans passifs peut se résumer par la phrase type : « Le front en chaque personne, et plus personne sur chaque front ». […] Tout le défi politico-stratégique d'un monde ni en guerre ni en paix, qui annihile tout règlement des conflits par les voies classiques militaires et juridiques, consiste à empêcher les partisans passifs au bord de

l'action, au seuil de la belligérance, de devenir des partisans actifs. (Laurent Danet, « La polémosphère »)

Aujourd'hui, alors que le terrain de la guerre a dépassé les domaines terrestre, maritime, aérien, spatial et électronique pour s'étendre aux domaines de la société, de la politique, de l'économie, de la diplomatie, de la culture et même de la psychologie, l'interaction entre les différents facteurs rend très difficile la prépondérance du domaine militaire en tant que domaine dominant dans toutes les guerres. L'idée que la guerre puisse se dérouler dans des domaines non guerriers est très étrangère à la raison et difficile à admettre mais les événements montrent de plus en plus que telle est la tendance. […] Dans ce sens, il n'existe plus de domaine de la vie qui ne puisse servir à la guerre et il n'existe presque plus de domaines qui ne présentent l'aspect offensif de la guerre. (Qiao Liang et Wang Xiangsui, *La Guerre hors limite*)

La guerre probable ne se fait pas « entre » les sociétés, elle se fait « dans » les sociétés […] Puisque l'objectif est la société humaine, sa gouvernance, son contrat social, ses institutions, et non plus telle ou telle province, tel fleuve ou telle frontière, il n'est plus de ligne

ou de terrain à conquérir, à protéger. Le seul front que doivent tenir les forces engagées est celui des populations. […] Gagner la guerre, c'est contrôler le milieu […] Il ne s'agit plus de percevoir des masses de chars et de localiser des cibles potentielles, mais de comprendre des milieux sociaux, des comportements, des psychologies. Il s'agit d'influencer les volontés humaines par le biais de l'application sélective et proportionnée de la force. […] Les actions militaires sont véritablement « une façon de parler »; toute opération majeure est désormais d'abord une opération de communication dont tous les actes, même mineurs, parlent plus fort que les mots. […] Conduire la guerre, c'est d'abord gérer les perceptions, celles de l'ensemble des acteurs, proches ou lointains, directs ou indirects. (Vincent Desportes, *La Guerre probable*)

Les sociétés postmodernes développées sont devenues extrêmement complexes et, par conséquent, très fragiles. Pour prévenir leur effondrement en cas de « panne », elles doivent impérativement se décentraliser (le salut vient des marges et non des institutions). […] Il est impératif de s'appuyer sur les forces locales (milices d'autodéfense, groupes paramilitaires, sociétés militaires

> privées), d'abord, d'un point de vue pratique en raison de leur connaissance du milieu et des populations, ensuite, parce que c'est de la part de l'État une marque de confiance qui fédère les différentes initiatives et les renforce, enfin et surtout, parce qu'elles sont plus aptes à trouver des solutions à la fois appropriées et originales (non conventionnelles) à des situations délicates. En d'autres termes, la réponse apportée par la guerre non conventionnelle doit être avant tout citoyenne et paramilitaire, plutôt que policière et militaire[…] Si le Hezbollah est devenu un acteur international de premier ordre, si le mouvement néo-zapatiste parvient à représenter une alternative à la mondialisation néolibérale, alors force est d'admettre que le « local » peut interagir avec le « global » et que cette interaction est bel et bien une des caractéristiques stratégiques majeures de notre temps. […] Pour faire court, à une interaction local-global, il faut pouvoir répondre par une autre interaction du même type prenant appui non pas sur l'appareil étatique (diplomatie, armée), mais bel et bien sur l'élément local par excellence – le citoyen. (Bernard Wicht, *Vers l'ordre oblique : la contre-guérilla à l'âge de l'infoguerre*)

On regarde un peu autrement, après avoir lu cela, le rôle des milices de balayeurs-citoyens et des appels à la délation après les émeutes d'août 2011 en Angleterre, ou l'introduction – puis l'élimination opportune lorsque « le pittbull fut devenu trop gros » – des fascistes d'Aube dorée dans le jeu politique grec. Pour ne rien dire de l'armement récent par l'État fédéral mexicain de milices citoyennes dans le Michoacán. Ce qui nous arrive présentement se résume à peu près ainsi : *la contre-insurrection*, *de doctrine militaire*, *est devenue principe de gouvernement*. Un des télégrammes de la diplomatie américaine révélés par WikiLeaks en atteste crûment : « Le programme de pacification des favelas reprend certaines des caractéristiques de la doctrine et de la stratégie de contre-insurrection des États-Unis en Afghanistan et en Irak. » L'époque se ramène en dernier ressort à cette lutte, à cette course de vitesse, entre la possibilité de l'insurrection et les partisans de la contre-insurrection. C'est au reste ce que la rare crise de bavardage politique déclenchée en Occident par les « révolutions arabes » avait fonction de masquer. Masquer par exemple que le fait de couper toute communication aux quartiers populaires, ainsi que l'a fait Moubarak aux premiers temps du soulèvement, ne relevait pas d'un caprice de dictateur désemparé, mais de l'application stricte du rapport de l'OTAN *Urban operations in the year 2020*.

Il n'y a pas de gouvernement mondial ; ce qu'il y a, c'est un réseau mondial de dispositifs locaux de gouvernement, c'est-à-dire un appareil mondial, réticulaire, de contre-insurrection. Les révélations de Snowden en attestent amplement : services secrets, multinationales et réseaux politiques coopèrent sans vergogne, en deçà même d'un niveau étatique dont tout le monde se fout désormais. Et il n'y a pas, en l'espèce, de centre et de périphérie, de sécurité intérieure et d'opérations extérieures. Ce que l'on expérimente sur les peuples lointains, c'est tôt ou tard le sort que l'on réserve à son propre peuple : les troupes qui ont massacré le prolétariat parisien en juin 1848 s'étaient fait la main dans la « guerre des rues », les razzias et les enfumades de l'Algérie en cours de colonisation. Les bataillons de chasseurs alpins italiens, à peine rentrés d'Afghanistan, sont déployés dans le Val de Suse. En Occident, l'emploi des forces armées sur le territoire national en cas de désordre d'importance n'est même plus un tabou, c'est un scénario bien ficelé. De crise sanitaire en attentat terroriste imminent, les esprits y ont été méthodiquement préparés. Partout on s'entraîne aux combats urbains, à la « pacification », à la « stabilisation post-conflit » : on se tient prêt pour les prochaines insurrections.

Il faut donc lire les doctrines contre-insurrectionnelles comme théories de la guerre qui nous est menée, et qui tissent, parmi tant

d'autres choses, notre commune situation dans cette époque. Il faut les lire à la fois comme un saut qualitatif dans le concept de guerre en deçà de quoi nous ne pouvons nous situer, et comme miroir trompeur. Si les doctrines de la guerre contre-révolutionnaire se sont modelées sur les doctrines révolutionnaires successives, on ne peut déduire négativement aucune théorie de l'insurrection des théories contre-insurrectionnelles. Là est le piège logique. Il ne nous suffit plus de mener la petite guerre, de l'attaquer par surprise, de dérober toute cible à l'adversaire. Même cette asymétrie-là a été résorbée. En matière de guerre comme de stratégie, il ne suffit pas de rattraper notre retard : il nous faut prendre de l'avance. Il nous faut une stratégie qui vise non l'adversaire, mais sa stratégie, qui la retourne contre elle-même. Qui fasse que plus il croit l'emporter, plus il s'achemine vers sa défaite.

Que la contre-insurrection ait fait de la société elle-même son théâtre d'opérations n'indique en rien que la guerre à mener soit la « guerre sociale » dont se gargarisent certains anarchistes. Le vice essentiel de cette notion, c'est qu'en amalgamant sous une même appellation les offensives menées « par l'État et le Capital » et celles de leurs adversaires, elle place les subversifs dans un rapport de guerre symétrique. La vitrine brisée d'un bureau d'Air France en représailles à l'expulsion des sans-papiers est déclarée « acte de guerre sociale », au

même titre qu'une vague d'arrestations contre ceux qui luttent contre les centres de rétention. S'il faut reconnaître à nombre de tenants de la « guerre sociale » une indéniable détermination, ils acceptent par-devers eux de combattre l'État en face à face, sur un terrain, le « social », qui n'a jamais été autre que le sien. Seules les forces en présence sont ici dissymétriques. L'écrasement est inévitable.

L'idée de guerre sociale n'est en fait qu'une mise à jour ratée de celle de « guerre de classe », maintenant que la position de chacun au sein des rapports de production n'a plus la clarté formelle de l'usine fordiste. Il semble parfois que les révolutionnaires soient condamnés à se constituer sur le modèle même de ce qu'ils combattent. Ainsi, comme le résumait en 1871 un membre de l'Association internationale des travailleurs, les patrons étant organisés mondialement comme classe autour de leurs intérêts, le prolétariat devait s'organiser mondialement, en tant que classe ouvrière, et autour de ses intérêts. Comme l'expliquait un membre du tout jeune parti bolchevique, le régime tsariste était organisé en un appareil politico-militaire discipliné et hiérarchique, le Parti devait donc lui aussi s'organiser en appareil politico-militaire discipliné et hiérarchique. On peut multiplier les cas historiques, tous également tragiques, de cette *malédiction de la symétrie*. Ainsi du FLN algérien,

qui n'attendit pas de vaincre pour se rendre si semblable par ses méthodes à l'occupant colonial qu'il affrontait. Ou des Brigades rouges, qui se figuraient qu'en abattant les cinquante hommes qui faisaient, d'après elles, « le cœur de l'État », elles parviendraient à s'emparer de l'appareil en entier. Aujourd'hui, l'expression la plus erronée de cette tragédie de la symétrie sort des bouches gâteuses de la nouvelle gauche : il faudrait opposer à l'Empire diffus, structuré en réseau, mais tout de même doté de centres de commandement, des multitudes, tout aussi diffuses, structurées en réseau, mais tout de même dotées d'une bureaucratie à même, le jour venu, d'occuper les centres de commandement.

Marquée par une telle symétrie, la révolte ne peut qu'échouer – non seulement parce qu'elle offre une cible facile, un visage *reconnaissable*, mais surtout parce qu'elle finit par prendre les traits de son adversaire. Pour s'en convaincre, ouvrons par exemple *Contre-insurrection, théorie et pratique*, de David Galula. On y voit méthodiquement détaillées les étapes de la victoire définitive d'une force loyaliste sur des insurgés quelconques. « Du point de vue de l'insurgé, la meilleure cause est par définition celle qui peut attirer le plus grand nombre de soutiens et dissuader le minimum d'opposants. […] Il n'est pas absolument nécessaire que le problème soit criant, bien que le travail de l'insurgé soit facilité si tel est le cas. Si le problème n'est que

latent, la première chose à faire pour l'insurgé est de le rendre criant par "l'élévation de la conscience politique des masses". […] L'insurgé ne doit pas se limiter à l'exploitation d'une cause unique. À moins qu'il ne dispose d'une cause globale comme l'anticolonialisme, suffisante en elle-même car elle combine les problèmes politiques, sociaux, économiques, raciaux, religieux et culturels, il a tout à gagner à choisir un assortiment de causes spécialement adaptées aux différents groupes composant la société dont il cherche à s'emparer. »

Qui est « l'insurgé » de Galula ? Rien d'autre que le reflet déformé du politicien, du fonctionnaire ou du publicitaire occidental : cynique, extérieur à toute situation, dépourvu de tout désir sincère, hormis d'une soif de maîtrise démesurée. L'insurgé que Galula *sait* combattre est étranger au monde comme il est étranger à toute foi. Pour lui, l'insurrection n'émane jamais de la population, qui n'aspire somme toute qu'à la sécurité et tend à suivre le parti qui la protège le mieux, ou la menace le moins. Celle-ci n'est qu'un pion, une masse inerte, un *marais*, dans la lutte entre plusieurs élites. Il peut sembler stupéfiant que la compréhension que le pouvoir se fait de l'insurgé oscille encore entre la figure du fanatique et celle du lobbyiste madré – mais cela ne surprend pas moins que l'empressement de tant de révolutionnaires à revêtir ces masques ingrats. Toujours cette même compréhension symétrique de la

guerre, même « asymétrique » – des groupuscules qui s'opposent pour le contrôle de la population, et qui entretiennent toujours avec elle un rapport d'extériorité. Là est, à terme, l'erreur monumentale de la contre-insurrection : elle qui a si bien su résorber l'asymétrie introduite par les tactiques de guérilla, continue pourtant à produire la figure du « terroriste » *à partir de ce qu'elle est elle-même*. Là est donc notre avantage, pour autant que l'on se refuse à incarner cette figure. C'est ce que toute stratégie révolutionnaire efficace doit admettre comme son point de départ. En témoigne l'échec de la stratégie américaine en Irak et en Afghanistan. La contre-insurrection a tellement bien retourné « la population » que l'administration Obama doit assassiner quotidiennement et chirurgicalement tout ce qui, depuis un drone, pourrait ressembler à un insurgé.

4. S'il s'agit pour les insurgés de mener, contre le gouvernement, une guerre asymétrique, c'est qu'il y a entre eux une asymétrie *ontologique*, et donc un désaccord sur la définition même de la guerre, sur ses méthodes comme sur ses objectifs. Nous autres révolutionnaires sommes à la fois l'enjeu et la cible de l'offensive permanente qu'est devenu le gouvernement. Nous *sommes* « les cœurs et les esprits » qu'il s'agit de conquérir. Nous *sommes* les foules qu'on entend « contrôler ». Nous *sommes* le milieu dans lequel les agents

gouvernementaux évoluent et qu'ils comptent mater, et non pas une entité rivale dans la course au pouvoir. Nous ne luttons pas dans le peuple « comme un poisson dans l'eau » ; nous sommes l'eau même, dans laquelle pataugent nos ennemis – poisson soluble. Nous ne nous cachons pas en embuscade dans la plèbe de ce monde, car c'est aussi bien en nous que la plèbe se cache. La vitalité et la dépossession, la rage et les coups de vice, la vérité et la feinte, c'est du plus profond de nous-mêmes qu'ils jaillissent. Il n'y a *personne* à organiser. Nous sommes ce matériau qui grandit de l'intérieur, s'organise et se développe. Là repose la véritable asymétrie, et notre réelle position de force. Ceux qui, au lieu de composer avec ce qu'il y a là où ils se trouvent, font de leur foi, par la terreur ou la performance, un article d'exportation, ne font que se couper d'eux-mêmes, et de leur base. Il n'y a pas à ravir à l'ennemi un quelconque « soutien de la population » ni même sa passivité complaisante : il faut faire en sorte qu'*il n'y ait plus de population*. La population n'a jamais été l'*objet* du gouvernement sans être d'abord son *produit ;* elle cesse d'exister en tant que telle dès qu'elle cesse d'être gouvernable. C'est tout l'enjeu de la bataille qui fait sourdement rage après tout soulèvement : dissoudre la puissance qui s'y est trouvée, condensée et déployée. Gouverner n'a jamais été autre chose que dénier au peuple toute capacité politique, c'est-à-dire prévenir l'insurrection.

Couper les gouvernés de leur puissance d'agir politique, c'est ce que fait la police chaque fois qu'elle tente, à l'issue d'une belle manifestation, d'« isoler les violents ». Pour écraser une insurrection, rien n'est plus efficace que de provoquer une scission, au sein du peuple insurgé, entre la population innocente ou vaguement consentante et son avant-garde militarisée, nécessairement minoritaire, le plus souvent clandestine, bientôt « terroriste ». C'est à Frank Kitson, le parrain de la contre-insurrection britannique, que nous devons l'exemple le plus accompli d'une telle tactique. Dans les années qui suivirent la conflagration inouïe qui a frappé l'Irlande du Nord en août 1969, la grande force de l'IRA était de faire bloc avec les quartiers catholiques qui s'étaient déclarés autonomes et l'avaient appelée à l'aide, à Belfast et à Derry, pendant les émeutes. Free Derry, Short Strand, Ardoyne : à plus d'un endroit s'étaient organisées ces *no-go areas* que l'on retrouve si souvent en terre d'apartheid, et qui sont encore aujourd'hui cernées par des kilomètres de *peace lines*. Les ghettos s'étaient soulevés, avaient barricadé leurs entrées désormais fermées aux flics comme aux loyalistes. Des gamins de 15 ans alternaient matinées d'école et nuits sur les barricades. Les membres les plus respectables de la communauté faisaient des courses pour dix et organisaient des épiceries clandestines pour ceux qui ne pouvaient plus

se promener innocemment. Bien que d'abord prise au dépourvu par les événements de l'été, l'IRA provisoire s'est fondue dans le tissu éthique extrêmement dense de ces enclaves en état d'insurrection permanente. Depuis cette position de force irréductible, tout semblait possible. 1972 devait être l'année de la victoire.

Légèrement prise de court, la contre-insurrection déploya les grands moyens : au terme d'une opération militaire sans équivalent pour la Grande-Bretagne depuis la crise de Suez, on vida les quartiers, on brisa les enclaves, séparant ainsi effectivement les révolutionnaires « professionnels » des populations émeutières qui s'étaient soulevées en 1969, les arrachant aux mille complicités qui s'étaient tissées là. Par cette manœuvre, on contraignait l'IRA provisoire à n'être plus qu'une fraction armée, un groupe paramilitaire, certes impressionnant et déterminé, mais voué à l'épuisement, à l'internement sans procès et aux exécutions sommaires. La tactique de la répression aura consisté à *faire exister* un sujet révolutionnaire radical, à le séparer de tout ce qui faisait de lui une force vivante de la communauté catholique : un ancrage territorial, une vie quotidienne, une jeunesse. Et comme si cela n'était pas encore assez, on organisa de faux attentats de l'IRA, pour achever de tourner contre elle une population paralysée. De *counter gangs* en *false flag operations*, tout était bon pour faire de l'IRA un

monstre clandestin, territorialement et politiquement détaché de ce qui faisait la force du mouvement républicain : les quartiers, leur sens de la débrouille et de l'organisation, leur habitude de l'émeute. Une fois isolés les « paramilitaires », et banalisées les mille procédures d'exception pour les anéantir, il n'y avait plus qu'à attendre que les « troubles » se dissipent d'eux-mêmes.

Lorsque la répression la plus aveugle s'abat sur nous, gardons-nous donc d'y voir la preuve enfin établie de notre radicalité. Ne croyons pas que l'on cherche à nous *détruire*. Partons plutôt de l'hypothèse que l'on cherche à nous *produire*. À nous produire en tant que sujet politique, en tant qu'« anarchistes », en tant que « Black Bloc », en tant qu'« anti-systèmes », à nous extraire de la population générique en nous *fichant* une identité politique. Quand la répression nous frappe, commençons par *ne pas nous prendre pour nous-mêmes*, dissolvons le sujet-terroriste fantasmatique que les théoriciens de la contre-insurrection se donnent tant de mal à imiter ; sujet dont l'exposition sert surtout à produire par contrecoup la « population » – la population comme amas apathique et apolitique, masse immature bonne tout juste à être gouvernée, à satisfaire ses cris du ventre et ses rêves de consommation.

Les révolutionnaires n'ont pas à convertir la « population » depuis l'extériorité creuse d'on ne sait quel « projet de société ». Ils doivent plutôt

partir de leur propre présence, des lieux qu'ils habitent, des territoires qui leur sont familiers, des liens qui les unissent à ce qui se trame autour d'eux. C'est de la vie qu'émanent l'identification de l'ennemi, les stratégies et les tactiques efficaces, et non d'une profession de foi préalable. *La logique de l'accroissement de puissance, voilà tout ce que l'on peut opposer à celle de la prise du pouvoir.* Habiter pleinement, voilà tout ce que l'on peut opposer au paradigme du gouvernement. On peut se jeter sur l'appareil d'État; si le terrain gagné n'est pas immédiatement rempli d'une vie nouvelle, le gouvernement finira par s'en ressaisir. Raul Zibechi écrit au sujet de l'insurrection aymara d'El Alto en Bolivie en 2003 : « Des actions de cette envergure ne pourraient être menées sans l'existence d'un réseau dense de relations entre les personnes, relations qui sont elles-mêmes des formes d'organisation. Le problème est que nous ne sommes pas disposés à considérer que les relations de voisinage, d'amitié, de camaraderie, de famille, qui se forgent dans la vie quotidienne, sont des organisations au même niveau que le syndicat, le parti et même l'État. […] Dans la culture occidentale, les relations créées par contrat, codifiées à travers les accords formels, sont souvent plus importantes que les loyautés tissées par des liens affectifs. » Nous devons accorder aux détails les plus quotidiens, les plus infimes de notre vie commune le même

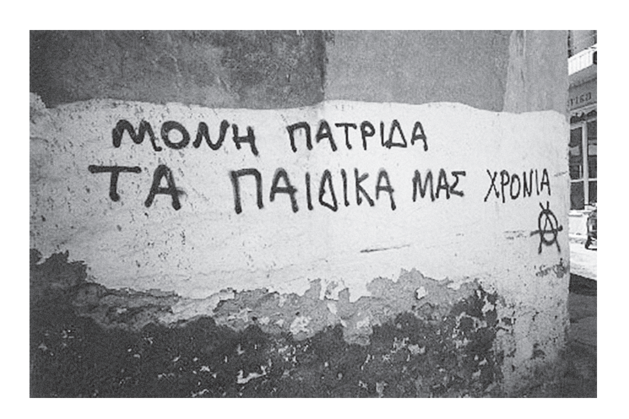
soin que nous accordons à la révolution. Car l'insurrection est le déplacement sur un terrain offensif de cette organisation qui n'en est pas une, n'étant pas détachable de la vie ordinaire. Elle est un saut qualitatif au sein de l'élément éthique, non la rupture enfin consommée avec le quotidien. Zibechi continue ainsi : « Les organes qui soutiennent le soulèvement sont les mêmes que ceux qui soutiennent la vie collective quotidienne (les assemblées de quartier dans les conseils de quartier d'El Alto). La rotation et l'obligation qui règlent la vie quotidienne règlent de la même façon le blocage des routes et des rues. » Ainsi se dissout la distinction stérile entre spontanéité et organisation. Il n'y a pas d'un côté une sphère pré-politique, irréfléchie, « spontanée » de l'existence et de l'autre une sphère politique, rationnelle, organisée. Qui a des rapports de merde ne peut mener qu'une politique de merde.

Cela ne signifie pas qu'il faille, pour conduire une offensive victorieuse, bannir entre nous toute disposition au conflit – au conflit, non à l'embrouille ou à la manigance. C'est en grande partie parce qu'elle n'a jamais empêché les différences de jouer en son sein – quitte à s'affronter ouvertement – que la résistance palestinienne a pu tenir la dragée haute à l'armée israélienne. Ici comme ailleurs, la fragmentation politique est tout autant le signe d'une indéniable vitalité éthique que le cauchemar des agences de

renseignement chargées de cartographier, puis d'anéantir, la résistance. Un architecte israélien écrit ainsi : « Les méthodes de combat israéliennes et palestiniennes sont fondamentalement différentes. La résistance palestinienne est fragmentée en une multitude d'organisations, chacune étant dotée d'une branche armée plus ou moins indépendante – les brigades Ezzedine al-Qassam pour le Hamas, les brigades Saraya al-Qods pour le Djihad islamique, les brigades des martyrs d'Al-Aqsa, la Force 17 et le Tanzim al-Fatah pour le Fatah. À quoi viennent s'ajouter les Comités de résistance populaire (CRP) indépendants et les membres supposés ou réels du Hezbollah et/ou d'Al-Qaïda. L'instabilité des rapports qu'entretiennent ces groupes, oscillant entre coopération, rivalités et conflits violents, rend leurs interactions d'autant plus difficiles à cerner et accroît du même coup leur capacité, leur efficacité et leur résilience collectives. La nature diffuse de la résistance palestinienne, dont les différentes organisations partagent savoirs, compétences et munitions – tantôt organisant des opérations conjointes, tantôt se livrant une farouche concurrence –, limite considérablement l'effet des attaques menées par les forces d'occupation israéliennes. » Assumer le conflit interne lorsqu'il se présente de lui-même n'entrave en rien l'élaboration concrète d'une stratégie insurrectionnelle. C'est au contraire, pour un mouvement,

la meilleure manière de rester vivant, de maintenir ouvertes les questions essentielles, d'opérer à temps les déplacements nécessaires. Mais si nous acceptons la guerre civile, *y compris entre nous*, ce n'est pas seulement parce que cela constitue en soi une bonne stratégie pour mettre en déroute les offensives impériales. C'est aussi et surtout parce qu'elle est compatible avec l'idée que nous nous faisons de la vie. En effet, si être révolutionnaire implique de s'attacher à certaines vérités, il découle de l'irréductible pluralité de celles-ci que notre parti ne connaîtra jamais une paisible unité. En matière d'organisation, il n'y a donc pas à choisir entre la paix fraternelle et la guerre fratricide. Il y a à choisir entre les formes d'affrontements internes qui renforcent les révolutions et celles qui les entravent.

À la question « Votre idée du bonheur ? », Marx répondait : « Combattre. » À la question, pourquoi vous battez-vous ?, nous répondons qu'il en va de notre idée du bonheur.



Crète, 2006

Notre seule patrie : l'enfance

1. *Qu'il n'y a pas de « société » à défendre ni à détruire.* **2.** *Qu'il y a à retourner la sélection en sécession.* **3.** *Qu'il n'y a pas de « luttes locales », mais une guerre des mondes.*

1. Le 5 mai 2010, Athènes connaît l'une de ces journées de grève générale où tout le monde est dans la rue. L'ambiance est printanière et combative. Syndicalistes, maoïstes, anarchistes, fonctionnaires et retraités, jeunes et immigrés, le centre-ville est littéralement submergé de manifestants. Le pays découvre avec une rage encore inentamée les invraisemblables mémorandums de la Troïka. Le Parlement, qui est en train de voter un nouveau train de mesures de « rigueur », manque de peu d'être pris d'assaut. À défaut, c'est le ministère de l'Économie qui cède et commence à brûler. Un peu partout sur le parcours, on dépave, on casse les banques, on s'affronte avec la police, qui ne lésine pas sur les bombes assourdissantes et les terribles lacrymos importées d'Israël. Les anarchistes lancent rituellement leurs cocktails Molotov et, chose moins coutumière, sont

applaudis par la foule. On entonne le classique « flics, porcs, assassins », et l'on crie « brûlons le parlement ! », « gouvernement, assassin ! ». Ce qui s'apparente à un début de soulèvement s'arrêtera en début d'après-midi, abattu en plein vol par une dépêche gouvernementale. Des anarchistes, après avoir tenté d'incendier la librairie Ianos rue Stadiou, auraient mis le feu à une banque qui n'avait pas respecté le mot d'ordre de grève générale ; il y avait des employés à l'intérieur. Trois d'entre eux seraient morts étouffés, dont une femme enceinte. On ne précise pas, sur l'instant, que la direction avait elle-même condamné les issues de secours. L'événement de la Marfin Bank aura sur le mouvement anarchiste grec l'effet de souffle d'un pain de plastic. C'était lui, et non plus le gouvernement, qui se trouvait dans le rôle de l'assassin. La ligne de fracture qui s'accusait depuis décembre 2008 entre « anarchistes sociaux » et « anarchistes nihilistes » atteint, sous la pression de l'événement, un comble d'intensité. La vieille question resurgit de savoir s'il faut aller à la rencontre de la société pour la changer, lui proposer et lui donner en exemple d'autres modes d'organisation, ou s'il faut tout simplement la détruire sans épargner ceux qui, par leur passivité et leur soumission, assurent sa perpétuation. Sur ce point, on s'embrouilla comme jamais. On n'en resta pas aux diatribes. On se battit jusqu'au sang, sous l'œil hilare des policiers.

Le tragique dans cette affaire, c'est peut-être que l'on s'est déchiré autour d'une question qui ne se pose plus ; ce qui expliquerait que le débat soit resté si stérile. Peut-être n'y a-t-il pas de « société » à détruire ni à convaincre : peut-être cette fiction née à la fin du XVIIIe siècle et qui occupa tant révolutionnaires et gouvernants pendant deux siècles a-t-elle rendu son dernier souffle sans que nous ne nous en avisions. Encore nous faut-il savoir en faire notre deuil, imperméables à la nostalgie du sociologue pleurant *La fin des sociétés* comme à l'opportunisme néolibéral qui proclama un jour avec son aplomb martial : « There is no such thing as society. »

Au XVIIe siècle, la « société civile », c'est ce qui s'oppose à l'« état de nature », c'est le fait d'être « unis ensemble sous le même gouvernement et sous les mêmes lois ». « La société », c'est un certain état de civilisation, ou bien c'est « la bonne société aristocratique », celle qui exclut la multitude des roturiers. Au cours du XVIIIe siècle, au fur et à mesure que se développe la gouvernementalité libérale et la « triste science » qui lui correspond, l'« économie politique », la « société civile » en vient à désigner la société bourgeoise. Elle ne s'oppose plus à l'état de nature, elle devient même en quelque sorte « naturelle », à mesure que se répand l'habitude de considérer qu'il est naturel à l'homme de se comporter en créature économique. La « société civile », c'est

alors ce qui est censé faire face à l'État. Il faudra tout le saint-simonisme, tout le scientisme, tout le socialisme, tout le positivisme et tout le colonialisme du XIXe siècle pour imposer l'évidence de « la société », l'évidence que les humains formeraient, dans toutes les manifestations de leur existence, une grande famille, une totalité spécifique. À la fin du XIXe siècle, *tout est devenu social* : le logement, la question, l'économie, la réforme, les sciences, l'hygiène, la sécurité, le travail, et même la guerre – la guerre sociale. À l'apogée de ce mouvement, des philanthropes intéressés fondèrent même à Paris, en 1894, un « Musée social » voué à la diffusion et à l'expérimentation de toutes les techniques aptes à perfectionner, pacifier et assainir la « vie sociale ». On n'aurait pas songé, au XVIIIe siècle, à fonder une « science » telle que la sociologie, et moins encore à le faire sur le modèle de la biologie.

Au fond, « la société » ne désigne que l'ombre portée des modes successifs de gouvernement. Ce fut l'ensemble des sujets de l'État absolutiste au temps du Léviathan, puis celui des acteurs économiques au sein de l'État libéral. Dans la perspective de l'État-providence, c'était l'homme même, en tant que détenteur de droits, de besoins et de force de travail, qui constituait l'élément de base de la société. Ce qu'il y a de retors dans l'idée de « société », c'est qu'elle a toujours servi au gouvernement à naturaliser le produit de son activité, de ses opérations, de ses techniques ; elle a été *construite comme ce qui essentiellement lui préexisterait*. Ce n'est guère que depuis la Seconde Guerre mondiale que l'on ose parler explicitement d'« ingénierie sociale ». La société est depuis lors officiellement ce que l'on construit, un peu comme on fait du *nation-building* en envahissant l'Irak. Cela ne marche plus guère depuis que l'on prétend ouvertement le faire.

Défendre la société ne fut jamais autre chose, d'époque en époque, que défendre l'objet du gouvernement, quitte à le faire contre les gouvernants eux-mêmes. Jusqu'à ce jour, une des erreurs des révolutionnaires a été de se battre sur le terrain d'une fiction qui leur était essentiellement hostile, de s'approprier une cause derrière laquelle c'était le gouvernement lui-même qui s'avançait masqué. Aussi bien, une bonne partie du désarroi présent de notre parti tient à ce que, depuis les années 1970, le gouvernement a justement *renoncé à cette fiction*. Il a renoncé à intégrer tous les humains dans une totalité ordonnée – Margaret Thatcher a seulement eu la franchise de l'avouer. Il est devenu en un sens plus pragmatique, et a abandonné l'épuisante tâche de construction d'une espèce humaine homogène, bien définie et bien séparée du reste de la création, bornée en bas par les choses et les animaux et en haut par Dieu, le ciel et les anges. L'entrée dans l'ère de la crise permanente,

les « années fric » et la conversion de chacun en entrepreneur désespéré de lui-même ont asséné à l'idéal social une claque suffisante pour qu'il ressorte quelque peu groggy des années 1980. Le coup suivant, et certainement fatal, s'incarne dans le rêve de la métropole globalisée, induit par le développement des télécommunications et le morcellement du processus de production à l'échelle planétaire.

On peut s'obstiner à voir le monde en termes de nations et de sociétés, ces dernières sont désormais traversées, perforées, par un ensemble immaîtrisable de flux. Le monde se présente comme un immense réseau dont les grandes villes, devenues métropoles, ne sont plus que les plateformes d'interconnexion, les points d'entrée et de sortie – les *stations*. Désormais, on peut vivre indistinctement, prétend-on, à Tokyo ou à Londres, à Singapour ou à New York, toutes les métropoles tissant un même monde dans lequel ce qui compte est la mobilité et non plus l'attachement à un lieu. L'identité individuelle tient ici lieu de *pass* universel qui assure la possibilité, où que ce soit, de se connecter à la sous-population de ses semblables. Une collection d'über-métropolitains entraînés dans une course permanente, de halls d'aéroports en toilettes d'Eurostar, ça ne fait certainement pas une société, même globale. L'hyper-bourgeoisie qui négocie un contrat près des Champs-Élysées

avant d'aller écouter un *set* sur un toit de Rio et se remettre de ses émotions en *after* à Ibiza figure plus la décadence d'un monde, dont il s'agit de jouir en hâte avant qu'il ne soit trop tard, qu'elle n'anticipe un quelconque avenir. Journalistes et sociologues ne finissent pas de pleurer la défunte « société » avec leur rengaine sur le post-social, l'individualisme croissant, la désintégration des institutions anciennes, la perte des repères, la montée des communautarismes, le creusement sans fin des inégalités. Et en effet, ce qui s'en va là, c'est leur gagne-pain lui-même. Il va falloir songer à se reconvertir.

L'onde révolutionnaire des années 1960-70 a porté le coup fatal au projet d'une société du capital où tous s'intégreraient pacifiquement. En réponse à cela, le capital a entrepris une restructuration *territoriale*. Puisque le projet d'une totalité organisée s'effritait à sa base, c'est depuis la base, depuis *des* bases sûres et connectées entre elles que l'on reconstruirait la nouvelle organisation mondiale, en réseau, de la production de valeur. Ce n'est plus de « la société » que l'on attend qu'elle soit productive, mais des territoires, de *certains* territoires. Ces trente dernières années, la restructuration du capital a pris la forme d'un nouvel aménagement spatial du monde. Son enjeu, c'est la création de *clusters*, de « foyers d'innovation », offrant aux « individus dotés d'un fort capital social » – pour les autres, désolé, la vie sera

un peu plus difficile – les conditions optimales pour créer, innover, entreprendre et surtout pour le faire ensemble. Le modèle en est universellement la Silicon Valley. Partout, les agents du capital s'attèlent à modeler un « écosystème » permettant à l'individu, par la mise en relation, de se réaliser pleinement, de « maximiser ses talents ». C'est le nouveau credo de l'économie créative – dans lequel le couple ingénieur/pôle de compétitivité se trouve talonné par le duo designer/quartier populaire gentrifié. D'après cette nouvelle vulgate, la production de valeur, notamment dans les pays occidentaux, dépend de la capacité d'innovation. Or, comme le reconnaissent volontiers les aménageurs, une ambiance propice à la création et à sa mutualisation, une atmosphère fertile, ça ne s'invente pas, c'est « situé », ça germe dans un lieu où une histoire, une identité, peut entrer en résonance avec l'esprit d'innovation. Le *cluster* ne s'impose pas, il émerge sur un territoire à partir d'une « communauté ». Si votre ville est en décrépitude, l'issue ne viendra ni des investisseurs ni du gouvernement, nous explique ainsi un entrepreneur à la mode : il faut s'organiser, trouver d'autres gens, apprendre à se connaître, travailler ensemble, recruter d'autres personnes motivées, former des réseaux, bousculer le statu quo. Il s'agit par la course forcenée à l'avancée technologique de se créer une niche, où la concurrence soit provisoirement abolie et

dont on puisse pour quelques années tirer une rente de situation. Tout en se pensant selon une logique stratégique globale, le capital déploie territorialement toute une casuistique de l'aménagement. Cela permet à un mauvais urbaniste de dire à propos de la « ZAD », territoire occupé pour empêcher la construction d'un aéroport à Notre-Dame-des-Landes, qu'elle est sans doute « l'opportunité d'une sorte de Silicon Valley du social et de l'écologie... Cette dernière est d'ailleurs née dans un lieu qui présentait à l'époque peu d'intérêt, mais où le faible coût de l'espace et la mobilisation de quelques personnes ont contribué à en faire sa spécificité et sa renommée internationale ». Ferdinand Tönnies, qui considérait qu'il n'y a jamais eu de société que marchande, écrivait : « Alors que dans la *communauté*, les hommes restent liés en dépit de toute séparation, dans la *société*, ils sont séparés en dépit de toute liaison. » Dans les « communautés créatives » du capital, on est lié *par la séparation même*. Il n'y a plus de dehors depuis lequel on pourrait distinguer la vie et la production de valeur. La mort se meut en elle-même ; elle est jeune, dynamique, et elle vous sourit.

2. L'incitation permanente à l'innovation, à l'entreprise, à la création, ne fonctionne jamais aussi bien que sur un tas de ruines. D'où la grande publicité qui a été faite ces dernières années aux

entreprises cools et numériques qui tentent de faire du désert industriel nommé Détroit un terrain d'expérimentation. « Si vous pensez à une ville qui était proche de la mort et qui entre dans une nouvelle vie, c'est Détroit. Détroit est une ville où quelque chose se passe, une ville ouverte. Ce qu'offre Détroit est pour les gens jeunes, intéressants, engagés, les artistes, les innovateurs, les musiciens, les designers, les faiseurs de ville », écrit celui qui a survendu l'idée d'un nouveau développement urbain articulé autour des « classes créatives ». Il parle bien d'une cité qui a perdu la moitié de sa population en cinquante ans, qui a le deuxième taux de criminalité des grandes villes américaines, 78 000 bâtiments abandonnés, un ancien maire en prison et dont le taux de chômage officieux approche les 50 % ; mais où Amazon et Twitter ont ouvert de nouveaux bureaux. Si le sort de Détroit n'est pas encore joué, il s'est déjà vu qu'une opération de promotion à l'échelle d'une ville suffise à transformer un désastre postindustriel de plusieurs décennies, fait de chômage, de dépression et d'illégalismes, en un district branché, qui ne jure plus que par la culture et la technologie. C'est un tel coup de baguette magique qui a transfiguré la bonne ville de Lille depuis 2004, lorsqu'elle fut l'éphémère « capitale européenne de la culture ». Inutile de préciser que cela implique de « renouveler » drastiquement la population du centre-ville.

De La Nouvelle-Orléans à l'Irak, ce qui a été justement nommé « stratégie du choc » permet d'obtenir, zone à zone, une fragmentation rentable du monde. Dans cette démolition-rénovation contrôlée de « la société », la désolation la plus ostensible et la richesse la plus insolente ne sont que deux aspects d'une même méthode de gouvernement.

Quand on lit les rapports prospectifs des « experts », on y rencontre en gros la géographie suivante : les grandes régions métropolitaines en compétition les unes avec les autres pour attirer les capitaux autant que les *smart people* ; les pôles métropolitains de seconde zone qui s'en sortent par la spécialisation ; les zones rurales pauvres qui vivotent en devenant des lieux « susceptibles d'attirer l'attention des citadins en mal de nature et de tranquillité », des zones d'agriculture, bio de préférence, ou des « réserves de biodiversité » ; et enfin les zones de relégation pure et simple, que l'on finira tôt ou tard par boucler de checkpoints et que l'on contrôlera de loin, à coups de drones, d'hélicoptères, d'opérations éclairs et d'interceptions téléphoniques massives. Le capital, on le voit, ne se pose plus le problème de « la société », mais celui de la « gouvernance », comme il dit poliment. Les révolutionnaires des années 1960-70 lui ont craché à la gueule qu'ils ne voulaient pas de lui ; depuis lors, il sélectionne ses élus.

Le capital ne se pense plus nationalement, mais territoire par territoire. Il ne se diffuse plus de manière uniforme, mais se concentre localement en organisant chaque territoire en milieu de culture. Il ne cherche pas à faire marcher le monde d'un même pas, à la baguette du progrès, il laisse au contraire le monde se découpler en zones à forte extraction de plus-value et en zones délaissées, en théâtres de guerre et en espaces pacifiés. Il y a le nord-est de l'Italie et la Campanie, la seconde étant tout juste bonne à accueillir les ordures du premier. Il y a Sofia-Antipolis et Villiers-le-Bel. Il y a la City et Notting Hill, Tel-Aviv et la bande de Gaza. Les *smart cities* et les banlieues pourries. Idem pour la population. Il n'y a plus « la population » générique. Il y a la jeune « classe créative » qui fait fructifier son capital social, culturel et relationnel au cœur des métropoles intelligentes, et tous ceux qui sont devenus si clairement « inemployables ». Il y a des vies qui comptent, et d'autres que l'on ne prend même pas la peine de comptabiliser. Il y a *des* populations, certaines à risque, d'autres à fort pouvoir d'achat.

S'il restait encore un ciment à l'idée de société et un rempart contre sa dislocation, c'était certainement la regrettable « classe moyenne ». Tout au long du XXe siècle, elle n'a cessé de s'étendre, au moins virtuellement – si bien que deux tiers des Américains et des Français pensent aujourd'hui sincèrement appartenir à cette non-classe. Or, à

son tour, celle-ci est en proie à un impitoyable processus de sélection. On ne s'explique pas la multiplication des émissions de téléréalité mettant en scène les plus sadiques formes de compétition, sinon comme une propagande de masse visant à familiariser chacun avec les petits meurtres quotidiens entre amis à quoi se résume la vie dans un monde de sélection permanente. En 2040, prédisent ou préconisent les oracles de la DATAR, organe qui prépare et coordonne l'action gouvernementale française en matière d'aménagement du territoire, « la classe moyenne sera devenue moins nombreuse ». « Ses membres les mieux lotis constitueront la fraction inférieure de l'élite transnationale », les autres verront « leur mode de vie se rapprocher de plus en plus des classes populaires », cette « armée ancillaire » qui « pourvoira aux besoins de l'élite » et vivra dans des quartiers dégradés, cohabitant avec un « prolétariat intellectuel » en attente d'intégration ou en rupture avec le haut de la hiérarchie sociale. Dite en termes moins empruntés, leur vision est à peu près celle-ci : des zones pavillonnaires dévastées, leurs anciens habitants rejoignant des bidonvilles pour laisser la place au « combinat maraîcher métropolitain qui organise le ravitaillement en denrées fraîches de la métropole sur la base des circuits courts » et aux « multiples parcs naturels », « zones de déconnexion », « de récréation pour les citadins aspirant à se confronter au sauvage et à l'ailleurs ».

Le degré de probabilité de tels scénarios importe peu. Ce qui compte ici, c'est que ceux qui prétendent conjuguer projection dans l'avenir et stratégie d'action proclament préalablement le décès de l'ancienne société. La dynamique globale de *sélection* s'oppose point par point à la vieille dialectique de l'intégration, dont les luttes sociales étaient un moment. La partition entre territoires productifs d'un côté et sinistrés de l'autre, entre la classe *smart* d'une part et de l'autre les « idiots« , les « attardés », les « incompétents », ceux qui « résistent au changement », les *attachés*, n'est plus prédéterminée par une quelconque organisation sociale ou tradition culturelle. L'enjeu est de pouvoir déterminer *en temps réel*, de manière fine, où gît la valeur, sur quel territoire, avec qui, pour quoi. L'archipel recomposé des métropoles n'a plus grand-chose de l'ordre incluant et hiérarchisé nommé « société ». Toute prétention totalisante a été abandonnée. C'est ce que nous montrent les rapports de la DATAR : ceux-là mêmes qui avaient aménagé le territoire national, qui avaient construit l'unité fordiste de la France gaullienne, se sont lancés dans sa déconstruction. Ils décrètent sans regret le « crépuscule stato-national ». Poser des limites définitives, que ce soit par l'établissement de frontières souveraines ou par la distinction indubitable entre l'homme et la machine, entre l'homme et la nature, est une chose du passé. C'est la fin du monde borné. La nouvelle « société » métropolitaine se distribue sur un espace plat, ouvert, expansif, moins lisse que fondamentalement *baveux*. Elle se répand sur ses marges, dépasse ses contours. Il n'est plus si facile de dire, une fois pour toutes, qui en est et qui n'en est pas : dans le smart-monde, une smart-poubelle fait bien plus partie de « la société » qu'un clochard ou un rustre. En se recomposant sur un plan horizontal, fragmenté, différencié – celui de l'aménagement du territoire – et non sur le plan vertical et hiérarchique issu de la théologie médiévale, « la société », comme terrain de jeu du gouvernement, n'a plus que des limites floues, mouvantes, et par là aisément révocables. Le capital se prend même à rêver d'un nouveau « socialisme » réservé à ses adhérents. Maintenant que Seattle a été vidé de ses pauvres au profit des employés futuristes d'Amazon, Microsoft et Boeing, le temps est venu d'y instaurer les transports en commun gratuits. La ville ne va tout de même pas faire payer ceux dont toute la vie n'est que production de valeur. Ce serait manquer de gratitude.

La sélection résolue des populations et des territoires contient ses risques propres. Une fois que l'on a fait le partage entre ceux que l'on fait vivre et ceux qu'on laisse mourir, il n'est pas sûr que ceux qui se savent voués à la déchetterie humaine se laissent encore gouverner. On ne

peut qu'espérer « gérer » ce reste encombrant – l'intégrer étant invraisemblable, et le liquider, sans doute indécent. Les aménageurs, blasés ou cyniques, admettent la « ségrégation », l'« accroissement des inégalités », l'« étirement des hiérarchies sociales » comme un fait d'époque, et non comme une dérive qu'il faudrait enrayer. La seule dérive, c'est celle qui pourrait amener la ségrégation à se muer en *sécession* – la « fuite d'une partie de la population vers des périphéries où elle s'organise en communautés autonomes », éventuellement en « rupture avec les modèles dominants de la mondialisation néolibérale ». Voilà la menace à gérer, voilà le rôle du gouvernement.

La sécession que le capital pratique déjà, nous allons l'assumer, mais à notre manière. Faire sécession, ce n'est pas découper une part du territoire dans le tout national, ce n'est pas s'isoler, couper les communications avec tout le reste – cela, c'est la mort assurée. Faire sécession, ce n'est pas constituer, à partir des rebuts de ce monde, des *contre-clusters* où des communautés alternatives se complairaient dans leur autonomie imaginaire vis-à-vis de la métropole – cela fait partie des plans de la DATAR, qui a déjà prévu de les laisser végéter dans leur marginalité inoffensive. Faire sécession, c'est habiter un territoire, assumer notre configuration située du monde, notre façon d'y demeurer, la forme de vie

et les vérités qui nous portent, et *depuis là* entrer en conflit ou en complicité. C'est donc se lier stratégiquement aux autres zones de dissidence, intensifier les circulations avec les contrées amies, sans souci des frontières. Faire sécession, c'est rompre non avec le territoire national, mais avec la géographie existante elle-même. C'est dessiner une autre géographie, discontinue, en archipel, intensive – et donc partir à la rencontre des lieux et des territoires qui nous sont proches, même s'il faut parcourir 10 000 km. Dans une de leurs brochures, des opposants à la construction de la ligne ferroviaire Lyon-Turin écrivent : « Que signifie être No TAV ? C'est partir d'un énoncé simple : “le train à grande vitesse ne passera jamais par le Val de Suse” et organiser sa vie pour faire en sorte que cet énoncé se vérifie. Nombreux sont ceux qui se sont rencontrés autour de cette certitude au cours des vingt dernières années. À partir de ce point très particulier sur lequel il n'est pas question de céder, le monde entier se reconfigure. La lutte dans le Val Susa concerne le monde entier, non pas parce qu'elle défend le “bien commun” en général, mais parce qu'en son sein est pensée en commun une certaine idée de ce qui est bien. Celle-ci s'affronte à d'autres conceptions, se défend contre ceux qui veulent l'anéantir et se lie à ceux qui se trouvent en affinité avec elle. »

3. Un quelconque géopoliticien de l'aménagement du territoire peut écrire que « la montée en puissance des conflits autour de projets d'aménagement est telle, depuis une vingtaine d'années, que l'on peut se demander si l'on n'assiste pas en réalité à un glissement progressif de la conflictualité dans notre société du champ du social vers celui du territorial. Plus les luttes sociales reculent, plus gagnent en puissance les luttes dont l'enjeu est le territoire ». On serait presque tenté de lui donner raison à voir la façon dont la lutte dans le Val de Suse fixe, depuis ses montagnes reculées, le tempo de la contestation politique en Italie ces dernières années ; à voir la puissance d'agrégation de la lutte contre les transports de déchets nucléaires CASTOR dans le Wendland en Allemagne ; à constater la détermination de ceux qui combattent la mine d'Hellas Gold à Ierissos en Chalcidique comme de ceux qui ont repoussé la construction d'un incinérateur d'ordures à Keratea dans le Péloponnèse. Si bien que de plus en plus de révolutionnaires en viennent à se jeter aussi goulûment sur ce qu'ils appellent les « luttes locales » qu'ils se jetèrent hier sur les « luttes sociales ». Il ne manque même pas de marxistes pour se demander, avec un petit siècle de retard, s'il ne conviendrait pas de réévaluer le caractère territorial de tant de grèves, de tant de combats d'usine qui impliquèrent après tout des régions entières et non les seuls ouvriers, et dont

le terrain était peut-être plus la vie que le simple rapport salarial. L'erreur de ces révolutionnaires est de considérer le local comme ils envisageaient la classe ouvrière, comme une réalité préexistant à la lutte. Ils en arrivent logiquement à s'imaginer que le temps serait venu de construire une nouvelle internationale des résistances aux « grands projets inutiles et imposés » qui les rendrait plus fortes et plus contagieuses. C'est manquer le fait que c'est le combat lui-même qui, en reconfigurant la quotidienneté des territoires en lutte, crée la consistance du local, qui avant cela était parfaitement évanescent. « Le mouvement ne s'est pas contenté de défendre un “territoire” dans l'état dans lequel il se trouvait, mais l'a habité dans l'optique de ce qu'il pouvait devenir... Il l'a fait exister, l'a construit, lui a donné une consistance », notent des opposants au TAV. Furio Jesi remarquait que « l'on s'approprie bien mieux une ville à l'heure de la révolte ouverte, dans l'alternance des charges et des contre-charges, qu'en y jouant, enfant, par les rues ou en s'y promenant plus tard au bras d'une fille ». Il en va de même des habitants du Val de Suse : ils n'auraient pas une aussi minutieuse connaissance de leur vallée, et un tel attachement à elle, s'ils ne luttaient pas depuis trente ans contre le sale projet de l'Union européenne.

Ce qui est à même de lier ces différentes luttes dont l'enjeu *n'est pas* « le territoire », ce n'est pas

d'être confrontées à la même restructuration capitaliste, mais les façons de vivre qui s'inventent ou se redécouvrent dans le cours même du conflit. Ce qui les lie, ce sont les gestes de résistance qui en découlent – le blocage, l'occupation, l'émeute, le sabotage comme attaques directes contre la production de valeur par la circulation d'information et de marchandises, par connexion de « territoires innovants ». La puissance qui s'en dégage n'est pas ce qu'il s'agit de mobiliser *en vue* de la victoire, mais la victoire même, dans la mesure où, pas à pas, la puissance croît. À ce titre, le mouvement « Sème ta ZAD » porte bien son nom. Il s'agit de reprendre des activités agricoles sur les terrains expropriés par le constructeur de l'aéroport de Notre-Dame-des-Landes, désormais occupés par les habitants. Un tel geste place immédiatement ceux qui y réfléchissent sur un temps long, en tout cas plus long que celui des mouvements sociaux traditionnels, et induit une réflexion plus générale sur la vie à la ZAD et son devenir. Une projection qui ne peut qu'inclure la dissémination hors de Notre-Dame-des-Landes.

Il y a tout à perdre à revendiquer le local contre le global. Le local n'est pas la rassurante alternative à la globalisation, mais son produit universel : avant que le monde ne soit globalisé, le lieu où j'habite était seulement mon territoire familier, je ne le connaissais pas comme « local ». Le local n'est que l'envers du global, son résidu,

sa sécrétion, et non ce qui peut le faire éclater. Rien n'était local avant que l'on puisse y être arraché à tout moment, pour raisons professionnelles, médicales ou pour les vacances. Le local est le nom de la possibilité d'un partage, jointe au partage d'une dépossession. C'est une contradiction du global, que l'on fait consister ou non. Chaque monde singulier apparaît désormais pour ce qu'il est : un pli dans *le* monde, et non son dehors substantiel. Ramener au rang finalement négligeable de « luttes locales » – comme il y a une « couleur locale », sympathiquement folklorique – des luttes comme celles du Val de Suse, de la Chalcidique ou des Mapuche, qui ont recréé un territoire et un peuple à l'aura parfois planétaire, est une classique opération de neutralisation. Il s'agit pour l'État, au prétexte que ces territoires sont situés à ses marges, de les marginaliser politiquement. Qui, à part l'État mexicain, songerait à qualifier l'insurrection zapatiste et l'aventure qui s'est ensuivie de « lutte locale » ? Et pourtant quoi de plus localisé que cette insurrection armée contre les avancées du néolibéralisme qui inspira tout de même un mouvement de révolte planétaire contre la « globalisation ». La contre-opération qu'ont justement réussie les zapatistes, c'est, en s'extrayant d'emblée du cadre national, et donc du statut mineur de « lutte locale », de se lier à toutes sortes de forces de par le monde ; ils sont ainsi parvenus à prendre en tenaille un

État mexicain doublement impuissant, sur son propre territoire et au-delà de ses frontières. La manœuvre est imparable, et reproductible.

Tout est local, y compris le global ; encore nous faut-il le *localiser*. L'hégémonie néolibérale provient précisément de ce qu'elle flotte dans l'air, se répand par d'innombrables canaux le plus souvent inapparents et semble invincible parce que insituable. Plutôt que de voir Wall Street comme un rapace céleste dominant le monde comme hier Dieu, nous aurions tout à gagner à localiser ses réseaux matériels comme relationnels, à suivre les connexions d'une salle de marché jusqu'à leur dernière fibre. On se rendrait compte que les traders sont simplement des cons, qu'ils ne méritent pas même leur réputation diabolique, mais que la connerie est une puissance en ce monde. On s'interrogerait sur l'existence de ces trous noirs que sont des chambres de compensations comme Euronext ou Clearstream. Identiquement pour l'État, qui n'est peut-être au fond, comme l'a avancé un anthropologue, qu'un système de fidélités personnelles. L'État est la mafia qui a vaincu toutes les autres, et qui a gagné en retour le droit de les traiter en criminelles. Identifier ce système, en tracer les contours, en déceler les vecteurs, c'est le rendre à sa nature terrestre, c'est le ramener à son rang réel. Il y a là aussi un travail d'enquête, qui seul peut arracher son aura à ce qui se veut hégémonique.

Un autre danger guette ce que l'on donne opportunément pour des « luttes locales ». Ceux qui découvrent par leur organisation quotidienne le caractère superflu du gouvernement peuvent conclure à l'existence d'une société sous-jacente, pré-politique, où la coopération vient naturellement. Ils en viennent logiquement à se dresser contre le gouvernement au nom de la « société civile ». Cela ne va jamais sans postuler une humanité stable, pacifiée, homogène dans ses aspirations positives, animée d'une disposition fondamentalement chrétienne à l'entraide, à la bonté et à la compassion. « À l'instant même de son triomphe, écrit une journaliste américaine au sujet de l'insurrection argentine de 2001, la révolution semble avoir déjà, instantanément, tenu sa promesse : tous les hommes sont frères, n'importe qui peut s'exprimer, les cœurs sont pleins, la solidarité est forte. La formation d'un nouveau gouvernement, historiquement, transfère beaucoup de cette puissance à l'État plutôt qu'à la société civile : [...] La période de transition entre deux régimes semble être ce qui se rapproche le plus de l'idéal anarchiste d'une société sans État, un moment où tout le monde peut agir et personne ne détient l'autorité ultime, quand la société s'invente elle-même au fur et à mesure. » Un jour nouveau se lèverait sur une humanité pleine de bon sens, responsable et capable de se prendre en charge elle-même dans

une concertation respectueuse et intelligente. C'est croire que la lutte se contente de laisser émerger une nature humaine finalement bonne, alors que ce sont justement les conditions de la lutte qui *produisent cette humanité-là*. L'apologie de la société civile ne fait que rejouer à l'échelle globale l'idéal du passage à l'âge adulte où nous pourrions enfin nous passer de notre tuteur – l'État –, car *nous aurions enfin compris* ; nous serions enfin dignes de nous gouverner nous-mêmes. Cette litanie reprend à son compte tout ce qui s'attache si tristement au devenir-adulte : un certain ennui responsable, une bienveillance surjouée, le refoulement des affects vitaux qui habitent l'enfance, à savoir une certaine disposition au jeu et au conflit. L'erreur de fond est sans doute la suivante : les tenants de la société civile, au moins depuis Locke, ont toujours identifié « la politique » aux tribulations induites par la corruption et l'incurie du gouvernement – le socle social étant naturel et sans histoire. L'histoire, précisément, ce ne serait que la suite des erreurs et des approximations qui retardent l'advenue à elle-même d'une société satisfaite. « La grande fin que les hommes poursuivent quand ils entrent en société c'est de jouir de leur propriété paisiblement et sans danger. » De là que ceux qui luttent contre le gouvernement au nom de la « société », quelle que soient leurs prétentions radicales, ne peuvent que désirer, au fond, en

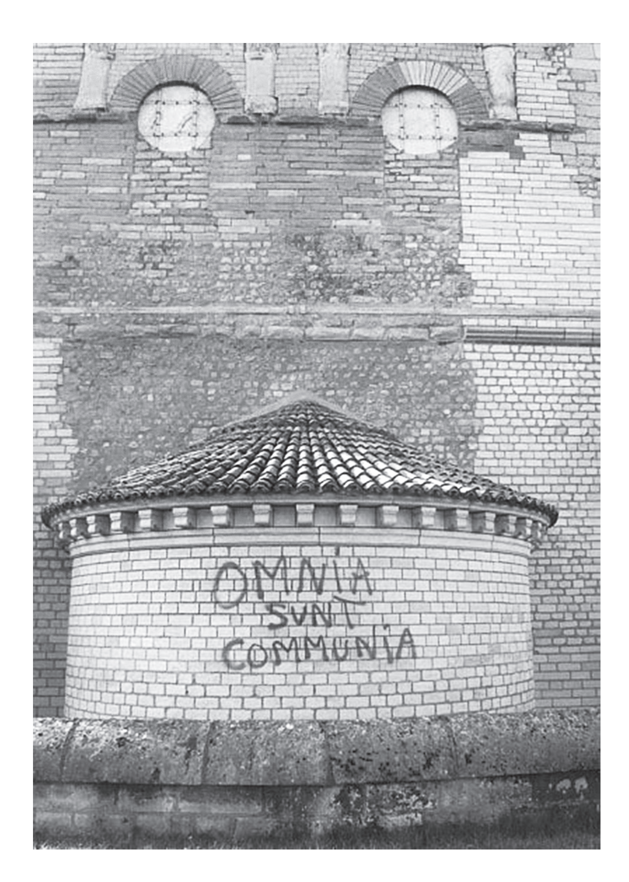
finir avec l'histoire et le politique, c'est-à-dire avec la possibilité du conflit, c'est-à-dire avec la vie, la vie *vivante*.

Nous partons d'un tout autre présupposé : pas plus qu'il n'y a de « nature », il n'y a de « société ». Arracher les humains à tout le non-humain qui tisse, pour chacun d'entre eux, son monde familier, et réunir les créatures ainsi amputées sous le nom de « société » est une monstruosité qui a assez duré. Partout en Europe, il y a des « communistes » ou des socialistes pour proposer une issue nationale à la crise : sortir de l'euro et reconstituer une belle totalité limitée, homogène et ordonnée, telle serait la solution. Ces amputés ne peuvent s'empêcher d'halluciner leur membre fantôme. Et puis, en matière de belle totalité ordonnée, les fascistes auront toujours le dessus.

Pas de société, donc, mais des *mondes*. Pas de guerre contre la société non plus : livrer la guerre à une fiction, c'est lui donner chair. Il n'y a pas de ciel social au-dessus de nos têtes, il n'y a que nous et l'ensemble des liens, des amitiés, des inimitiés, des proximités et des distances effectives dont nous faisons l'expérience. Il n'y a que des nous, des puissances éminemment situées et leur capacité à étendre leurs ramifications au sein du cadavre social qui sans cesse se décompose et se recompose. Un grouillement de mondes, un monde fait de tout un tas de mondes, et traversé donc de conflits entre eux, d'attractions, de

répulsions. Construire un monde, c'est élaborer un ordre, faire une place ou pas, à chaque chose, à chaque être, à chaque penchant, et penser cette place, la changer s'il le faut. À chaque surgissement de notre parti, que ce soit par une occupation de place, une vague d'émeutes ou une phrase bouleversante taguée sur un mur, se diffuse le sentiment que c'est bien de « nous » qu'il y va, dans tous ces endroits où nous ne sommes jamais allés. C'est pourquoi le premier devoir des révolutionnaires est de prendre soin des mondes qu'ils constituent. Comme l'ont prouvé les zapatistes, que chaque monde soit situé ne le prive nullement d'accès à la généralité, mais au contraire le lui procure. L'universel, a dit un poète, c'est le local moins les murs. Il y a plutôt une faculté d'universalisation qui tient à l'approfondissement en soi, à l'intensification de ce qui s'expérimente en tout point du monde. Il n'y a pas à choisir entre le souci apporté à ce que nous construisons et notre force de frappe politique. Notre force de frappe est faite de l'intensité même de ce que nous vivons, de la joie qui en émane, des formes d'expressions qui s'y inventent, de la capacité collective à endurer l'épreuve dont elle témoigne. Dans l'inconsistance générale des rapports sociaux, les révolutionnaires doivent se singulariser par la densité de pensée, d'affection, de finesse, d'organisation, qu'ils parviennent à mettre en œuvre, et non par leur disposition à

la scission, à l'intransigeance sans objet ou par la concurrence désastreuse sur le terrain d'une radicalité fantasmatique. C'est par *l'attention au phénomène*, par leurs qualités sensibles qu'ils parviendront à devenir une réelle puissance, et non par cohérence idéologique. L'incompréhension, l'impatience et la négligence, voilà l'ennemi. Le réel est ce qui résiste.



Poitiers, baptistère Saint-Jean, 10 octobre 2009

Omnia sunt communia

1. *Que la commune revient.* **2.** *Habiter en révolutionnaire.* **3.** *En finir avec l'économie.* **4.** *Former une puissance commune.*

1. Un écrivain égyptien, libéral bon teint, écrivait au temps désormais lointain de la première place Tahrir : « Les gens que j'ai vus place Tahrir étaient des êtres nouveaux qui ne ressemblaient plus en rien à ceux avec qui j'étais quotidiennement en rapport, comme si la révolution avait recréé des Égyptiens d'une qualité supérieure […], comme si la révolution qui avait libéré les Égyptiens de la peur les avait également guéris de leurs travers sociaux. […] La place Tahrir était devenue semblable à la Commune de Paris. On avait renversé le pouvoir du régime et, à la place, on avait instauré le pouvoir du peuple. On avait créé des commissions de toutes sortes, comme celle du nettoyage ou celle chargée d'installer des toilettes et des salles d'eau. Des médecins bénévoles avaient construit des hôpitaux de campagne. » À Oakland, le mouvement Occupy tenait la place Oskar Grant en tant que « Commune de Oakland ». À Istanbul, on ne

trouva, dès les premiers jours, pas de nom plus juste que la « Commune de Taksim » pour désigner ce qui était né là. Façon de dire que la révolution, ce n'était pas ce sur quoi déboucherait peut-être un jour Taksim, mais son existence en acte, son immanence bouillonnante, ici et maintenant. En septembre 2012, un village pauvre du delta du Nil, Tahsin, 3 000 habitants, déclare son indépendance vis-à-vis de l'État égyptien. « On ne paiera plus les impôts. On ne paiera plus l'école. On la fera nous-mêmes, l'école. On s'occupera nous-mêmes de nos déchets, de nos routes. Et si un employé de l'État met les pieds dans le village pour autre chose que nous aider, on le mettra dehors », disent les habitants. Dans les hautes montagnes de l'Oaxaca, au début des années 1980, des Indiens cherchant à se formuler ce qui faisait la spécificité de leur forme de vie, en arrivèrent à la notion de « communalité ». L'être communal indien, c'est à la fois ce qui résume son fond traditionnel et ce qu'il oppose au capitalisme, en vue d'une « reconstruction éthique des peuples ». On a même vu, ces dernières années, le PKK se convertir au communalisme libertaire de Murray Bookchin, et préférer une fédération de communes à la construction d'un État kurde.

Non seulement la commune n'est pas morte, mais elle revient. Et elle ne revient pas par hasard ni n'importe quand. Elle revient au moment même où l'État et la bourgeoisie s'effacent comme forces historiques. Or c'était justement l'émergence de

l'État et de la bourgeoisie qui avait sonné le glas de l'intense mouvement de révolte communaliste qui secoua la France du XIe au XIIIe siècle. La commune, alors ce n'est pas la ville franche, ce n'est pas la collectivité qui se dote d'institutions d'auto-gouvernement. Si l'on peut obtenir que soit reconnue la commune par telle ou telle autorité, généralement à l'issue d'âpres combats, elle n'a pas besoin de cela pour exister. Elle n'a même pas toujours de charte, et quand il y en a une, il est bien rare que celle-ci fixe une quelconque constitution politique ou administrative. Elle peut avoir un maire, ou pas. Ce qui fait la commune, alors, c'est le serment mutuel prêté par les habitants d'une ville ou d'une campagne de *se tenir ensemble*. Dans le chaos du XIe siècle en France, la commune, c'est se jurer assistance, s'engager à se soucier les uns des autres et à se défendre contre tout oppresseur. C'est littéralement une *conjuratio*, et les conjurations seraient restées chose honorable si les légistes royaux n'avaient pas entrepris dans les siècles suivants de leur associer l'idée de complot, pour mieux s'en débarrasser. Un historien oublié résume : « Sans association par serment, il n'y avait pas de commune, et cette association suffisait pour qu'il y eût commune. Commune a exactement le même sens que serment commun. » La commune, c'est donc le pacte de se confronter ensemble au monde. C'est compter sur ses propres forces comme source de sa liberté. Ce n'est pas une entité qui est visée là : *c'est une qualité de lien et une*

façon d'être dans le monde. Voilà un pacte qui ne pouvait qu'imploser avec l'accaparement de toutes les charges et de toutes les richesses par la bourgeoisie, avec le déploiement de l'hégémonie étatique. C'est ce sens originaire, médiéval de la commune, depuis longtemps perdu, qu'a retrouvé on ne sait comment la fraction fédéraliste de la Commune de Paris en 1871. Et c'est à nouveau ce sens qui resurgit périodiquement depuis lors, du mouvement des communes soviétiques – qui fut le fer de lance oublié de la révolution bolchevique jusqu'à ce que la bureaucratie stalinienne en arrête la liquidation – jusqu'à l'« intercommunalisme révolutionnaire » de Huey P. Newton en passant par la Commune de Kwangju de 1980 en Corée du Sud. Déclarer la Commune, c'est à chaque fois sortir le temps historique de ses gonds, faire brèche dans le continuum désespérant des soumissions, dans l'enchaînement sans raison des jours, dans la morne lutte de chacun pour sa survie. Déclarer la Commune, c'est consentir à *se lier*. Rien ne sera plus comme avant.

2. Gustav Landauer écrivait : « Il n'y a dans la vie communautaire des hommes qu'une structure adéquate à l'espace : la commune et la confédération des communes. Les frontières de la commune sont pleines de sens (ce qui exclut naturellement la démesure, mais pas la déraison ou l'inopportunité, en un cas isolé) : elles entourent un lieu qui finit naturellement là où il finit. » Qu'une réalité politique

puisse être essentiellement spatiale, voilà qui défie un peu l'entendement moderne. D'un côté parce que nous avons été habitués à appréhender la politique comme cette dimension abstraite où se distribuent, de gauche à droite, positions et discours. De l'autre parce que nous héritons de la modernité une conception de l'espace comme étendue vide, uniforme et mesurable dans laquelle viennent prendre place objets, créatures ou paysages. Mais le monde sensible ne se donne pas à nous ainsi. L'espace n'est pas neutre. Les choses et les êtres n'occupent pas une position géométrique, mais l'affectent et en sont affectés. Les lieux sont irréductiblement chargés – d'histoires, d'impressions, d'émotions. Une commune s'attaque au monde depuis son lieu propre. Ni entité administrative ni simple découpage géographique, elle exprime plutôt un certain niveau de partage inscrit territorialement. Ce faisant, elle ajoute au territoire une dimension de profondeur qu'aucun état-major ne pourra faire figurer sur aucune de ses cartes. Par sa seule existence, elle vient briser le quadrillage raisonné de l'espace, elle voue à l'échec toute velléité d'« aménagement du territoire ».

Le territoire de la commune est physique parce qu'il est existentiel : là où les forces d'occupation pensent l'espace comme un réseau ininterrompu de *clusters* auquel différentes opérations de *branding* donnent l'apparence de la diversité, la commune se pense d'abord comme rupture concrète,

située, avec l'ordre global du monde. La commune habite son territoire, c'est-à-dire qu'elle le façonne, autant que celui-ci lui offre une demeure et un abri. Elle y tisse les liens nécessaires, elle se nourrit de sa mémoire, elle trouve un sens, un langage à la terre. Au Mexique, un anthropologue indien, un de ceux qui défendent désormais la « communalité » comme principe directeur de leur politique, déclare à propos des communes Ayuujk : « La communauté est décrite comme quelque chose de physique, avec les mots "najx" et "kajp" ("najx", la terre, et "kajp", le peuple). "Najx", la terre, rend possible l'existence de "kajp", le peuple, mais le peuple, "kajp", donne un sens à la terre, "najx". » Un territoire intensément habité finit par devenir en lui-même une affirmation, une explicitation, une expression de ce qui s'y vit. Cela se voit tout autant dans un village Bororo dont le plan rend manifeste le rapport aux dieux de ses habitants que dans la floraison de tags qui suit une émeute, une occupation de place, n'importe lequel de ces moments où la plèbe se met à habiter à nouveau l'espace urbain.

Le territoire est ce par quoi la commune prend corps, trouve sa voix, accède à la présence. « Le territoire est notre espace de vie, les étoiles que nous voyons la nuit, la chaleur ou le froid, l'eau, le sable, les graviers, la forêt, notre mode d'être, de travailler, notre musique, *notre façon de parler*. » Ainsi s'exprime un Indien Nahua, un de ces *communeros* qui reprirent par les armes, à la fin des années

2000, les terres communales d'Ostula accaparées par un quelconque gang de petits propriétaires terriens du Michuacan, pour y déclarer la Commune autonome de San Diego Xayakalan. C'est que toute existence un tant soit peu en prise sur le monde a besoin d'une terre où s'inscrire, que ce soit en Seine-Saint-Denis ou dans les terres aborigènes d'Australie. Habiter, c'est s'écrire, se raconter à même la terre. C'est ce que l'on entend encore dans le mot géo-graphie. Le territoire est à la commune ce que le mot est au sens – c'est-à-dire jamais un simple moyen. C'est là ce qu'oppose fondamentalement la commune à l'espace infini de l'organisation marchande : son territoire est la tablette d'argile qui seule dévoile son sens, et non une simple étendue dotée de fonctions productives habilement réparties par une poignée d'experts en aménagement. Il y a autant de différence entre un lieu habité et une zone d'activités qu'entre un journal intime et un agenda. Deux usages de la terre, deux usages de l'encre et du papier, que rien ne rapproche.

Toute commune, en tant que décision d'affronter ensemble le monde, place celui-ci en son centre. Lorsqu'un théoricien de la communalité écrit qu'elle « est inhérente à l'existence et à la spiritualité des peuples indigènes, caractérisées par la réciprocité, la collectivité, les liens de parenté, les loyautés primordiales, la solidarité, l'aide mutuelle, le *tequio*, l'assemblée, le consensus, la communication, l'horizontalité, l'autosuffisance,

la défense du territoire, l'autonomie et le respect de la terre mère », il oublie de dire que c'est la confrontation avec l'époque qui a requis cette théorisation. La nécessité de s'autonomiser des infrastructures du pouvoir ne relève pas d'une aspiration sans âge à l'autarcie, mais tient à la liberté politique qui se conquiert ainsi. La commune ne se contente pas de se dire elle-même : ce qu'elle entend rendre manifeste en prenant corps, ce n'est pas son identité, ou l'idée qu'elle se fait d'elle-même, mais l'idée qu'elle se fait de la vie. La commune ne peut d'ailleurs croître qu'à partir de son dehors, comme un organisme qui ne vit que de l'intériorisation de ce qui l'entoure. La commune, précisément parce qu'elle veut grandir, ne peut se nourrir que de ce qui n'est pas elle. Dès qu'elle se coupe du dehors, elle périclite, se dévore elle-même, s'entre-déchire, devient atone ou se livre à ce que les Grecs nomment à l'échelle de leur pays entier le « cannibalisme social », et ce précisément parce qu'ils se sentent isolés du reste du monde. Pour elle, il n'y a pas de différence entre gagner en puissance et se soucier essentiellement de son rapport à ce qui n'est pas elle. Historiquement, les communes de 1871, celle de Paris, mais aussi celles de Limoges, Périgueux, Lyon, Marseille, Grenoble, Le Creusot, Saint-Étienne, Rouen, aussi bien que les communes médiévales, ont été condamnées par leur isolement. Et tout comme, le calme rétabli en province, il fut loisible à Thiers

de venir écraser le prolétariat parisien en 1871, de la même façon la principale stratégie de la police turque lors de l'occupation de Taksim fut d'empêcher les manifestations partant des quartiers agités de Gazi, Beşiktaş ou des quartiers anatoliens de l'autre côté du Bosphore, de rallier Taksim, et Taksim de faire la liaison avec eux. Le paradoxe qu'affronte la commune est donc le suivant : elle doit à la fois réussir à faire consister une réalité territoriale hétérogène à « l'ordre global », et susciter, établir des liens entre des consistances locales, c'est-à-dire s'arracher à l'ancrage qui la constitue. Si l'un des deux objectifs n'est pas atteint : ou bien la commune enkystée dans son territoire se fait lentement isoler et supprimer ; ou bien elle devient une troupe errante, hors sol, étrangère aux situations qu'elle traverse, n'inspirant que méfiance sur son passage. C'est ce qui arriva aux détachements de la Longue Marche de 1934. Deux tiers des combattants y ont trouvé la mort.

3. Que le cœur de la commune soit précisément ce qui lui échappe, ce qui la traverse sans qu'elle puisse jamais se l'approprier, c'était déjà ce qui caractérisait les *res communes* dans le droit romain. Les « choses communes », c'était l'océan, l'atmosphère, les temples ; ce qu'on ne peut s'approprier en tant que tel : on peut bien s'accaparer quelques litres d'eau de mer, ou une bande du rivage, ou des pierres d'un temple, on ne peut faire sienne la mer

en tant que telle, pas plus qu'un lieu sacré. Les *res communes* sont paradoxalement ce qui résiste à la réification, à leur transformation en *res*, en *choses*. C'est la dénomination en droit public de ce qui échappe au droit public : ce qui est d'usage commun est irréductible aux catégories juridiques. Le langage, typiquement, est « le commun » : si l'on peut s'exprimer *grâce* à lui, *au travers* de lui, il est aussi ce que nul ne peut posséder en propre. On ne peut qu'en *user*.

Des économistes se sont attachés à développer ces dernières années une nouvelle théorie des « communs ». Les « communs », ce serait l'ensemble de ces choses que le marché a le plus grand mal à évaluer, mais sans quoi il ne fonctionnerait pas : l'environnement, la santé mentale et physique, les océans, l'éducation, la culture, les Grands Lacs, etc., mais aussi les grandes infrastructures (les autoroutes, Internet, les réseaux téléphoniques ou d'assainissement, etc.). Selon ces économistes à la fois inquiets de l'état de la planète et soucieux d'un meilleur fonctionnement du marché, il faudrait inventer pour ces « communs » une nouvelle forme de « gouvernance » qui ne reposerait pas exclusivement sur lui. *Governing the Commons* est le titre du récent best-seller d'Elinor Ostrom, prix Nobel d'Économie en 2009, qui a défini huit principes pour « gérer les communs ». Comprenant qu'il y avait une place à prendre dans une « administration des communs »

encore toute à inventer, Negri et consorts ont fait leur cette théorie au fond parfaitement libérale. Ils ont même étendu la notion de commun à la totalité de ce que produit le capitalisme, arguant de ce que cela émanait en dernier ressort de la coopération productive entre les humains, qui n'auraient plus qu'à se l'approprier au travers d'une insolite « démocratie du commun ». Les éternels militants, toujours à court d'idées, se sont empressés de leur emboîter le pas. Ils se retrouvent maintenant à revendiquer « la santé, le logement, la migration, le travail de *care*, l'éducation, les conditions de travail dans l'industrie textile » comme autant de « communs » qu'il faudrait s'approprier. S'ils continuent dans cette voie, ils ne tarderont pas à revendiquer l'autogestion des centrales nucléaires, non sans avoir demandé celle de la NSA, puisque Internet doit appartenir à tout le monde. Des théoriciens plus raffinés s'imaginent quant à eux faire du « commun » le dernier principe métaphysique tiré du chapeau magique de l'Occident. Une « archè », écrivent-ils, dans le sens de ce qui « ordonne, commande et régit tout l'activité politique », un nouveau « commencement » qui doit donner naissance à de nouvelles institutions et un nouveau gouvernement du monde. Ce qu'il y a de sinistre dans tout cela, c'est cette incapacité à imaginer autre chose en guise de révolution que ce monde-ci flanqué d'une administration des hommes et des choses inspirée

des délires de Proudhon et des mornes fantaisies de la Deuxième Internationale. Les communes contemporaines ne revendiquent pas l'accès ni la prise en charge d'un quelconque « commun », elles mettent en place immédiatement une forme de vie commune, c'est-à-dire qu'elles élaborent un *rapport commun* à ce qu'elles ne peuvent s'approprier, à commencer par le monde.

Quand bien même ces « communs » passeraient entre les mains d'une nouvelle espèce de bureaucrates, rien au fond ne changerait de ce qui nous tue. Toute la vie *sociale* des métropoles opère comme une gigantesque entreprise de démoralisation. Chacun y est, dans chaque aspect de son existence, rigoureusement *tenu* par l'organisation d'ensemble du système marchand. On peut bien militer dans telle ou telle organisation, sortir avec sa bande de « potes » ; en dernier ressort, c'est chacun pour sa gueule, et il n'y a aucune raison de croire qu'il puisse en aller autrement. Tout mouvement, toute rencontre véritable, tout épisode de révolte, toute grève, toute occupation, est une brèche ouverte dans la fausse évidence de *cette vie-là*, atteste qu'une vie *commune* est possible, désirable, potentiellement riche et joyeuse. Il semble parfois que tout conspire à nous dissuader d'y croire, à effacer toute trace d'autres formes de vie, de celles qui se sont éteintes comme de celles que l'on s'apprête à éradiquer. Les désespérés qui sont aux commandes du navire craignent surtout d'avoir des passagers

moins nihilistes qu'eux. Et en effet, toute l'organisation de ce monde, c'est-à-dire de notre rigoureuse dépendance à celui-ci, est un démenti quotidien de toute autre forme de vie possible.

À mesure que le vernis social s'effrite, l'urgence de se constituer en force se répand, souterrainement mais sensiblement. Depuis la fin du « mouvement des places », on a vu éclore dans de nombreuses villes des réseaux d'entraide pour empêcher les expulsions locatives, des comités de grève et des assemblées de quartier, mais aussi des coopératives, pour tout et en tout sens. Coopératives de production, de consommation, de logement, d'enseignement, de crédit, et même des « coopératives intégrales » qui voudraient prendre en charge tous les aspects de la vie. Avec cette prolifération, c'est tout un tas de pratiques auparavant marginales qui se diffusent bien au-delà du ghetto radical qui se les était en quelque sorte réservées. Elles acquièrent ainsi un degré de sérieux et d'efficacité jusqu'ici inconnu. On y étouffe moins. Tout le monde ne se ressemble pas. On affronte ensemble le besoin d'argent, on s'organise ensemble pour en avoir ou s'en passer. Pour autant, une menuiserie ou un atelier mécanique coopératifs seront aussi pénibles que le salariat s'ils se prennent eux-mêmes pour but, au lieu de se concevoir comme moyens dont on se dote en commun. Toute entité économique est vouée à la mort, est *déjà* la mort, si la commune ne vient pas démentir sa prétention à la complétude. La

commune est alors ce qui fait communiquer entre elles toutes les communautés économiques, ce qui les transperce et les déborde, elle est le lien qui contrecarre leur propension à l'autocentrement. Le tissu éthique du mouvement ouvrier barcelonais du début du XXe siècle peut servir de guide aux expérimentations en cours. Ce qui faisait son caractère révolutionnaire, ce n'était ni ses athénées libertaires, ni ses petits patrons qui imprimaient en contrebande de la monnaie estampillée CNT-FAI, ni ses syndicats de branche, ni ses coopératives ouvrières, ni ses groupes de *pistoleros*. C'était le *lien* entre tout cela, la vie qui s'épanouissait entre tout cela, et qui n'est assignable à aucune de ces activités, à aucune de ces entités. Telle était sa base inexpugnable. Il est d'ailleurs remarquable qu'au moment de l'insurrection de juillet 1936 les seuls à même de lier offensivement toutes les composantes du mouvement anarchiste aient été le groupe Nosotros : une bande marginalisée que le mouvement suspectait jusque-là d'« anarcho-bolchévisme », et qui venait un mois plus tôt de subir un procès public, et une quasi-exclusion, de la part de la FAI.

Dans bon nombre de pays européens frappés par « la crise », on assiste à un retour massif de l'économie sociale et solidaire, et des idéologies coopérativistes et mutualistes qui l'accompagnent. L'idée se répand selon laquelle cela pourrait constituer une « alternative au capitalisme ». Nous y voyons plutôt une alternative au

combat, une alternative *à la commune*. Pour s'en convaincre, il suffit de se pencher un peu sur la façon dont l'économie sociale et solidaire a été instrumentalisée par la Banque mondiale, notamment en Amérique du Sud, comme technique de pacification politique dans les vingt dernières années. On sait que le louable projet d'aider les pays du « Tiers Monde » à se développer est né dans les années 1960 dans l'esprit particulièrement contre-insurrectionnel de Robert McNamara, le secrétaire à la Défense des États-Unis de 1961 à 1968, l'homme du Viet-Nam, de l'Agent Orange et de l'opération Rolling Thunder. L'essence de ce projet économique n'est elle-même rien d'économique : elle est purement politique, et son principe est simple. Pour assurer la « sécurité » des États-Unis, c'est-à-dire pour vaincre les insurrections communistes, il faut les priver de leur meilleure cause : la pauvreté excessive. Pas de pauvreté, pas d'insurrection. Du pur Galula. « La sécurité de la République, écrivait McNamara en 1968, ne dépend pas seulement, ni même surtout, de sa puissance militaire, mais aussi de l'élaboration de systèmes stables, économiques et politiques, tant chez nous que dans les pays en voie de développement du monde entier. » Dans une telle perspective, le combat contre la pauvreté a plusieurs mérites : d'abord il permet d'occulter le fait que le véritable problème n'est pas la pauvreté, mais la richesse – le fait que quelques-uns

détiennent, avec le pouvoir, l'essentiel des moyens de production ; ensuite, il en fait une question d'ingénierie sociale, et non une donnée politique. Ceux qui moquent l'échec quasi systématique des interventions de la Banque mondiale depuis les années 1970 à réduire la pauvreté feraient bien de s'aviser qu'elles ont été le plus souvent de francs succès *quant à leur but véritable* : prévenir l'insurrection. Ce beau parcours dura jusqu'en 1994.

1994, c'est alors que le Programme national de solidarité (PRONASOL), lancé au Mexique en s'appuyant sur 170 000 « comités de solidarité » locaux pour amortir les effets de déstructuration sociale violente que devaient logiquement produire les accords de libre-échange avec les États-Unis, débouche sur l'insurrection zapatiste. Depuis lors, la Banque mondiale ne jure plus que par le micro-crédit, « le renforcement de l'autonomie et l'*empowerment* des pauvres » (Rapport de la Banque mondiale de 2001), les coopératives, les mutuelles, bref : l'économie sociale et solidaire. « Favoriser la mobilisation des pauvres dans des organisations locales pour qu'ils contrôlent les institutions étatiques, participent au processus de décision locale et, ainsi, collaborent à assurer la primauté de la loi dans la vie quotidienne », dit le même Rapport. Comprenez : coopter dans nos réseaux les leaders locaux, neutraliser les groupes contestataires, valoriser le « capital humain», intégrer dans des circuits

marchands même marginaux tout ce qui, jusque-là, leur échappait. L'intégration de dizaines de milliers de coopératives, voire d'usines récupérées, au programme « Argentine au travail » est le chef-d'œuvre contre-insurrectionnel de Cristina Kirchner, sa réponse calibrée au soulèvement de 2001. Le Brésil n'est pas en reste, avec son Secrétariat national de l'économie solidaire qui recensait déjà, en 2005, 15 000 entreprises, et s'intègre admirablement à la *success story* du capitalisme local. La « mobilisation de la société civile » et le développement d'une « autre économie » ne sont pas la réponse ajustée à la « stratégie du choc », comme le croit naïvement Naomi Klein, mais l'autre mâchoire de son dispositif. Avec les coopératives, c'est aussi la forme-entreprise, alpha et oméga du néolibéralisme, qui se diffuse. On ne peut se féliciter platement, comme certains gauchistes grecs, qu'explose dans leur pays, ces deux dernières années, le nombre des coopératives autogérées. Car la Banque Mondiale fait ailleurs exactement les mêmes comptes, et avec la même satisfaction. L'existence d'un secteur économique marginal adepte du social et du solidaire ne remet en aucun cas en cause la concentration du pouvoir politique et donc économique. Il le préserve même de toute remise en question. Derrière un tel glacis défensif, les armateurs grecs, l'armée et les grandes entreprises du pays peuvent continuer leur *business as usual*. Un peu de nationalisme, un

zeste d'économie sociale et solidaire, et l'insurrection peut bien attendre.

Pour que l'économie puisse prétendre au statut de « science des comportements », voire de « psychologie appliquée », encore a-t-il fallu faire proliférer à la surface de la Terre la créature économique – l'être de besoin. L'être de besoin, le besogneux n'est pas de nature. Longtemps, il n'y a eu que des façons de vivre, et non des besoins. On habitait une certaine portion de ce monde et l'on savait comment s'y nourrir, s'y vêtir, s'y amuser, s'y faire un toit. Les besoins ont été historiquement produits, par l'arrachement des hommes à leur monde. Que cela ait pris la forme de la razzia, de l'expropriation, des enclosures ou de la colonisation, peu importe. Les besoins sont ce dont l'économie a gratifié l'homme pour prix du monde dont elle l'a privé. Nous partons de là, il serait vain de le nier. Mais si la commune est prise en charge des besoins, ce n'est pas par souci économique d'autarcie, mais parce que la dépendance économique à ce monde est un facteur politique non moins qu'existentiel d'avilissement continué. La commune répond aux besoins en vue d'anéantir en nous l'être de besoin. Son geste élémentaire est, là où un manque est éprouvé, de se doter des moyens de le faire disparaître autant de fois qu'il peut se présenter. Quelques-uns ont un « besoin de maison » ? On ne se borne pas à leur en construire une, on met en place un atelier pour permettre à quiconque de se bâtir rapidement une

maison. On éprouve la nécessité d'un lieu pour se réunir, palabrer ou festoyer ? On en occupe ou on en construit un que l'on met à disposition aussi de ceux qui « ne font pas partie de la commune ». La question, on le voit, n'est pas celle de l'abondance, mais de la disparition du besoin, c'est-à-dire de la participation à une puissance collective à même de dissoudre le sentiment d'affronter le monde seul. L'ivresse du mouvement n'y suffit pas ; il faut à cela une profusion de *moyens*. Ainsi faut-il faire la différence entre la récente reprise de l'usine Vio-Me de Thessalonique par ses ouvriers et bon nombre de tentatives argentines d'autogestion diversement désastreuses dont Vio-Me pourtant s'inspire. C'est que d'emblée la reprise de l'usine a été conçue comme une offensive politique s'appuyant sur tout le reste du « mouvement » grec, et non comme une simple tentative d'économie alternative. Avec les mêmes machines, cette usine de joints pour carrelage s'est reconvertie dans la production de gels désinfectants fournis notamment aux dispensaires tenus par le « mouvement ». C'est l'écho qui se fait ici *entre* plusieurs facettes du « mouvement » qui a un caractère de commune. Si la commune « produit », ce ne peut être qu'incidemment ; si elle satisfait nos « besoins », c'est en quelque sorte par surcroît, par surcroît de son désir de vie commune ; et non en prenant la production et les besoins pour objet. C'est dans l'offensive ouverte contre ce monde qu'elle trouvera les alliés que sa

croissance exige. La croissance des communes est la véritable crise de l'économie, et la seule décroissance sérieuse.

4. Une commune peut se former dans n'importe quelle situation, autour de n'importe quel « problème ». Les ouvriers des usines AMO, pionniers du communalisme bolchevique, ouvrirent la première maison-commune d'URSS parce que après des années de guerre civile et de révolution, ils manquaient cruellement de lieux où partir en vacances. Un communard écrit ainsi, en 1930 : « Et lorsque sur le toit de la datcha collective les longues pluies d'automne commencèrent à tambouriner, sous ce toit une décision ferme fut prise : continuons notre expérience pendant l'hiver. » S'il n'y a pas de point de départ privilégié quant à la naissance d'une commune, c'est parce qu'il n'y a pas de point d'entrée privilégié dans l'époque. Toute situation, pour peu qu'on s'y attache avec conséquence, nous ramène à ce monde et nous lie à lui, à ce qu'il a d'invivable comme à ce qu'il présente de failles, d'ouvertures. Il y va, dans chaque détail de l'existence, de la forme de la vie tout entière. Parce que l'objet de toute commune, au fond, est le monde, elle doit craindre de se laisser entièrement déterminer par la tâche, la question ou la situation qui présidèrent à sa constitution, et qui ne furent que *l'occasion* de la rencontre. Dans le déploiement d'une commune, un seuil salutaire

est ainsi franchi quand le désir d'être ensemble et la puissance qui s'en dégage viennent déborder les raisons initiales de sa constitution.

S'il y a eu au cours des derniers soulèvements ne serait-ce qu'un enseignement de la rue, outre la diffusion des techniques d'émeutes et le recours désormais universel au masque à gaz – ce symbole d'une époque devenue définitivement irrespirable –, c'est une initiation à la joie qui vaut toute éducation politique. Il n'y a pas jusqu'aux peigne-culs à la nuque rasée de Versailles qui n'aient pris goût, dans les dernières années, à la manif sauvage et à la baston avec les flics. Chaque fois, les situations d'urgence, d'émeute, d'occupation ont fait naître plus que ce qu'elles mettaient initialement en jeu comme revendication, stratégie ou espoir. Ceux qui sont descendus à Taksim pour empêcher six cents arbres d'être arrachés y ont finalement trouvé autre chose à défendre : la place elle-même, en tant que matrice et expression d'une puissance enfin retrouvée, après dix ans de castration politique et de démembrement préventif de tout semblant d'organisation collective.

Ce qui relève de la commune dans l'occupation de la place Tahrir, de la Puerta del Sol, dans certaines occupations américaines ou dans les quarante jours inoubliables de la libre république de la Maddalena dans le Val de Suse, c'est de découvrir que l'on peut s'organiser sur une quantité de plans telle que nul ne peut les totaliser. Ce qui nous y a

grisés, c'était cela : le sentiment de participer, de faire l'expérience d'une puissance commune, inassignable et passagèrement invulnérable. Invulnérable parce que la joie qui nimbait chaque moment, chaque geste, chaque rencontre ne pourrait *jamais* nous être retirée. Qui fait à manger pour 1000 personnes ? Qui fait la radio ? Qui écrit les communiqués ? Qui tire à la catapulte sur les flics ? Qui construit une maison ? Qui coupe du bois ? Qui est en train de parler dans l'assemblée ? On ne sait pas, et on s'en fout : tout cela, c'est une *force sans nom*, comme disait un Bloom espagnol empruntant sans le savoir cette notion aux hérétiques du Libre-Esprit du XIVe siècle. Seul le fait de sentir que ce que l'on fait, que ce que l'on vit participe d'un esprit, d'une force, d'une richesse communes permet d'en finir avec l'économie, c'est-à-dire avec le calcul, avec la mesure, avec l'évaluation, avec toute cette petite mentalité comptable qui est partout la marque du ressentiment, en amour comme dans les ateliers. Un ami qui avait longuement campé sur la place Syntagma s'étonnait que nous lui demandions comment les Grecs auraient pu organiser leur survie alimentaire si le mouvement avait incendié le Parlement et durablement mis à bas l'économie du pays : « Dix millions de personnes ne se sont jamais laissées mourir de faim. Même si cela aurait peut-être laissé place à quelques petites escarmouches de-ci de-là, ce désordre aurait été infime par rapport à celui qui règne ordinairement. »

Le propre de la *situation* à laquelle une commune fait face est qu'à s'y donner entièrement, on y trouve toujours plus que ce qu'on y amène ou que ce qu'on y cherche : on y trouve avec surprise sa propre force, une endurance et une inventivité que l'on ne se connaissait pas, et le bonheur qu'il y a à habiter stratégiquement et quotidiennement une situation d'exception. En ce sens, *la commune est l'organisation de la fécondité*. Elle fait naître toujours plus que ce qu'elle revendique. C'est cela qui rend *irréversible* le bouleversement qui a touché les foules descendues sur toutes les places et les avenues d'Istanbul. Des foules forcées pendant des semaines à régler par elles-mêmes les questions cruciales du ravitaillement, de la construction, du soin, de la sépulture ou de l'armement n'apprennent pas seulement à s'organiser, elles apprennent ce que, pour une grande partie, on ignorait ; à savoir : que nous *pouvons* nous organiser, et que cette puissance est fondamentalement joyeuse. Que cette fécondité de la rue ait été passée sous silence par tous les commentateurs démocratiques de la « reconquête de l'espace public », voilà qui en atteste bien assez la dangerosité. Le souvenir de ces jours et de ces nuits fait apparaître la quotidienneté ordonnée de la métropole plus intolérable encore, et met à nu sa vanité.



Syrte, octobre 2011

Today Libya, tomorrow Wall Street

1. *Histoire de quinze ans.* **2.** *S'arracher à l'attraction du local.* **3.** *Construire une force qui ne soit pas une organisation.* **4.** *Prendre soin de la puissance.*

1. Le 3 juillet 2011, en réponse à l'expulsion de la Maddalena, des dizaines de milliers de personnes convergent en plusieurs cortèges vers la zone du chantier, occupée par la police et l'armée. Ce fut ce jour-là, dans le Val de Suse, une authentique bataille. Un carabinier un peu aventureux fut même pris et désarmé par les manifestants dans les *boschi.* Du coiffeur à la grand-mère, presque tout le monde s'était muni d'un masque à gaz. Ceux qui étaient trop vieux pour sortir de chez eux nous encourageaient depuis le seuil de leur maison d'un « Ammazzateli ! » – « Tuez-les ! ». Les forces d'occupation ne furent finalement pas délogées de leur réduit. Et le lendemain, les journaux de toute l'Italie répétaient à l'unisson les mensonges de la police : « Maalox et ammoniac : la guérilla des Black Bloc », etc. En réponse à cette opération de propagande par le faux, une conférence de presse fut convoquée. La réponse du mouvement

s'énonça en ces termes : « Eh bien, si attaquer le chantier, c'est être un Black Bloc, nous sommes tous des Black Bloc ! » Dix ans plus tôt, presque jour pour jour, la presse aux ordres avait servi la même explication pour la bataille de Gênes : le Black Bloc, entité à la provenance indéterminée, aurait réussi à infiltrer la manifestation et à mettre la ville à feu et à sang, à lui tout seul. Le débat public opposait alors les organisateurs de la manifestation qui défendaient la thèse que ledit Black Bloc était en fait composé de policiers en civil à ceux qui y voyaient plutôt une organisation terroriste dont le siège se trouverait à l'étranger. Le moins que l'on puisse dire, c'est que, si la rhétorique policière est restée identique à elle-même, le mouvement réel, lui, a fait du chemin.

Du point de vue de notre parti, une lecture stratégique des quinze dernières années part fatalement du mouvement anti-globalisation, dernière offensive mondiale organisée contre le capital. Il importe peu que l'on date sa naissance de la manifestation d'Amsterdam contre le traité de Maastricht en 1997, des émeutes de Genève en mai 1998 contre l'OMC, du Carnival Against Capital de Londres en juin 1999 ou de Seattle en novembre de la même année. Il importe tout aussi peu que l'on juge qu'il a survécu à l'apogée de Gênes, qu'il était encore vivant en 2007 à Heiligendam ou à Toronto en juin 2010. Ce qui est sûr, c'est qu'a surgi à la fin des années

1990 un mouvement planétaire de critique qui a pris pour cible multinationales et organes mondiaux de gouvernement (FMI, Banque mondiale, Union européenne, G8, OTAN, etc.). La contre-révolution globale qui s'est donné pour prétexte le 11-septembre se comprend comme réponse politique au mouvement anti-globalisation. Après Gênes, la scission qui se donnait à voir à l'intérieur même des « sociétés occidentales » devait être recouverte par tous les moyens. Logiquement, à l'automne 2008, c'est du cœur même du système capitaliste, du lieu qui avait été pris pour cible privilégiée de la critique du « mouvement anti-globalisation » que partit la «crise» : du système financier. C'est que la contre-révolution, quelque massive qu'elle soit, n'a que le pouvoir de geler les contradictions, non de les abolir. Tout aussi logiquement, ce qui revient alors, c'est ce qui, sept ans durant, avait été brutalement refoulé : « Décembre 2008, résumait un camarade grec, ce fut Gênes, à l'échelle d'un pays entier et pendant un mois. » Les contradictions avaient entre-temps mûri sous la glace.

Historiquement, le mouvement anti-globalisation restera comme le premier assaut touchant et dérisoire de la petite-bourgeoisie planétaire contre le capital. Comme une intuition de sa prochaine prolétarisation. Il n'y a pas une seule des fonctions historiques de la petite-bourgeoisie – médecin, journaliste, avocat, artiste ou professeur – qui ne

s'y soit reconvertie en version activiste : street medics, reporter alternatif d'Indymedia, legal team ou spécialiste d'économie solidaire. La nature évanescente du mouvement anti-globalisation, inconsistant jusque dans ces émeutes de contre-sommet où une matraque qui se lève suffit à faire s'égayer une foule comme un vol de moineaux, se rattache au caractère flottant de la petite-bourgeoisie elle-même, en tant que non-classe de l'entre-deux, à son indécision historique, à sa nullité politique. Le peu de réalité de l'une explique le peu de résistance de l'autre. Il a suffi que se lève le vent d'hiver de la contre-révolution pour pulvériser le mouvement, en quelques saisons.

Si l'âme du mouvement anti-globalisation a été la critique de l'appareil mondial de gouvernement, on peut dire que la « crise » a exproprié les dépositaires de cette critique : les militants et les activistes. Ce qui tombait sous le sens pour des cercles réduits de créatures politisées est maintenant une évidence criante pour tous. Jamais comme depuis l'automne 2008 il n'y a eu autant de sens, et un sens si partagé, à casser des banques, mais, précisément pour cela, jamais il n'y a eu aussi peu de sens à le faire en petit groupe d'émeutiers professionnels. Depuis 2008, tout se passe comme si le mouvement anti-globalisation s'était dissous dans la réalité. Il a disparu, *précisément parce qu'il s'est réalisé*. Tout ce qui constituait son lexique élémentaire est comme passé dans le domaine public :

qui doute encore de l'impudente « dictature de la finance », de la fonction politique des restructurations commandées par le FMI, du « saccage de l'environnement » par la rapacité capitaliste, de la folle arrogance du lobby nucléaire, du règne du mensonge le plus éhonté, de la corruption sans fard des dirigeants ? Qui ne reste estomaqué par le sacre unilatéral du néo-libéralisme comme remède à sa propre faillite ? Il faut se souvenir comme étaient réduites aux cercles militants, il y a dix ans, les convictions qui tissent aujourd'hui le sens commun.

Il n'y a pas jusqu'à son arsenal de pratiques propres que le mouvement anti-globalisation ne se soit fait piller par « les gens ». La Puerta del Sol avait sa Legal Team, sa Medical Team, son Info point, ses hacktivistes et ses tentes de camping, comme hier n'importe quel contre-sommet, n'importe quel camp « No Border ». Ce qui a été porté en plein cœur de la capitale espagnole, ce sont des formes d'assemblée, une organisation en *barrios* et en commissions, et jusqu'à de ridicules codes gestuels, qui tous proviennent du mouvement anti-globalisation. Le 15 juin 2011, à Barcelone, les *acampadas* ont tenté de bloquer au petit matin, à plusieurs milliers, le parlement de Catalogne pour l'empêcher de voter le « plan d'austérité » – exactement comme on empêchait les représentants des différents pays au FMI de se rendre au centre de conférence, quelques années

plus tôt. Les Book Bloc du mouvement étudiant anglais de 2011 sont la reprise dans le cadre d'un « mouvement social » d'une pratique des Tute Bianche dans les contre-sommets. Le 22 févier 2014 à Nantes, lors de la manifestation contre le projet d'aéroport, la pratique émeutière qui consiste à agir masqué en petits groupes mobiles était à ce point diffuse que parler de « Black Bloc » n'était plus qu'une façon de ramener l'inédit au déjà connu, quand ce n'était pas simplement le discours du ministre de l'Intérieur. Là où la police ne discerne que l'action de « groupes radicaux », il n'est pas dur de voir que c'est une radicalisation générale qu'elle cherche à occulter.

2. Ainsi, notre parti est partout, mais il est à l'arrêt. C'est qu'avec la disparition du mouvement anti-globalisation, la perspective d'un mouvement aussi planétaire que le capital lui-même, et par là capable de lui faire pièce, s'est elle aussi perdue. La première question qui se pose à nous est donc la suivante : comment un ensemble de puissances situées font-elles une force mondiale ? Comment un ensemble de communes font-elles un parti historique ? Ou pour le dire autrement : il a fallu, à un certain point, déserter le rituel des contre-sommets avec ses activistes professionnels, ses *puppetmasters* dépressifs, ses émeutes prévisibles, sa plénitude de slogans et son vide de sens, pour s'attacher à des territoires vécus ; il a fallu

s'arracher à l'abstraction du global ; comment s'arracher à présent à *l'attraction du local* ? Traditionnellement, les révolutionnaires attendent l'unification de leur parti de la désignation de l'ennemi commun. C'est leur incurable vice dialectique. « La logique dialectique, disait Foucault, c'est une logique qui fait jouer des termes contradictoires dans l'élément de l'homogène. Et à cette logique de la dialectique je vous propose de substituer, plutôt, une logique de la stratégie. Une logique de la stratégie ne fait pas valoir des termes contradictoires dans un élément de l'homogène qui promet leur résolution en une unité. La logique de la stratégie, elle a pour fonction d'établir quelles sont les connexions possibles entre des termes disparates et qui restent disparates. La logique de la stratégie, c'est la logique de la connexion de l'hétérogène et ce n'est pas la logique de l'homogénéisation du contradictoire. »

Aucun lien effectif entre les communes, entre des puissances hétérogènes, situées, ne proviendra de la désignation d'un ennemi commun. Si les militants n'ont, depuis quarante ans qu'ils en débattent, toujours pas tranché la question de savoir si l'ennemi est l'aliénation, l'exploitation, le capitalisme, le sexisme, le racisme, la civilisation ou carrément l'existant en son entier, c'est que la question est mal posée, qu'elle est fondamentalement oiseuse. L'ennemi n'est tout simplement pas quelque chose qui se désigne une fois que l'on

s'est arraché à l'ensemble de ses déterminations, une fois que l'on s'est transporté sur on ne sait quel plan politique ou philosophique. Depuis un tel arrachement, toutes les vaches sont grises, le réel est nimbé de l'étrangeté même que l'on s'est infligée : tout est hostile, froid, indifférent. Le militant pourra alors partir en campagne contre ceci ou contre cela, ce sera toujours contre une forme du vide, une forme *de son propre vide* – impuissance et moulins à vent. Pour quiconque *part de là où il est*, du milieu qu'il fréquente, du territoire qu'il habite, de l'entreprise dans laquelle il travaille, la ligne de front se dessine d'elle-même, à l'épreuve, *au contact*. Qui roule pour les salauds ? Qui n'ose pas se mouiller ? Qui prend des risques pour ce à quoi il croit ? Jusqu'où le parti adverse se permet-il d'aller ? Devant quoi recule-t-il ? Sur quoi s'appuie-t-il ? Ce n'est pas une décision unilatérale, mais l'expérience même qui trace la réponse à ces questions, de situation en situation, de rencontre en rencontre. Ici l'ennemi n'est plus cet ectoplasme que l'on constitue en le désignant, l'ennemi est ce qui *se donne*, ce qui s'impose à tous ceux qui n'ont pas fait le geste de s'abstraire de ce qu'ils sont et de là où ils sont pour se projeter, depuis ce dépouillement, sur le terrain abstrait de la politique – ce désert. Encore ne se donne-t-il qu'à ceux qui ont encore assez de vie en eux pour ne pas fuir instinctivement devant le conflit.

Toute commune déclarée suscite autour d'elle, et parfois même au loin, une géographie nouvelle. Là où il n'y avait qu'un territoire uniforme, une plaine où tout s'échangeait indistinctement, dans la grisaille de l'équivalence généralisée, elle fait sortir de terre une chaîne de montagnes, tout un relief compartimenté, des cols, des cimes, des chemins de traverse inédits entre ce qui est ami, des à-pics impraticables entre ce qui est ennemi. Tout n'est plus si simple, ou l'est autrement. Toute commune *crée* un territoire politique qui s'étend et se ramifie au fur et à mesure de sa croissance. Et c'est dans ce mouvement qu'elle dessine les sentiers qui mènent vers d'autres communes, qu'elle tisse les lignes et les liens qui font notre parti. Notre force ne naîtra pas de la désignation de l'ennemi, mais de l'effort fait pour entrer les uns dans la géographie des autres.

Nous sommes les orphelins d'un temps où le monde se partageait faussement en suppôts et en ennemis du bloc capitaliste. Avec l'effondrement du leurre soviétique, toute grille d'interprétation géopolitique simple s'est perdue. Aucune idéologie ne permet de séparer *de loin* l'ami de l'ennemi – quelle que soit la tentative désespérée de certains de restaurer une grille de lecture à nouveau rassurante où l'Iran, la Chine, le Venezuela ou Bachar El-Assad font figure de héros de la lutte contre l'impérialisme. Qui pouvait dire *d'ici* la nature exacte de l'insurrection libyenne? Qui

peut démêler, dans l'occupation de Taksim, ce qui relève du vieux kémalisme et de l'aspiration à un monde inédit? Et Maïdan ? Qu'en est-il de Maïdan ? Il faut aller voir. Il faut aller à la rencontre. Et discerner, dans la complexité des mouvements, les communes amies, les alliances possibles, les conflits nécessaires. Selon une logique de la stratégie, et non de la dialectique.

« Nous devons être dès le début, écrivait le camarade Deleuze il y a plus de quarante ans, plus centralistes que les centralistes. Il est évident qu'une machine révolutionnaire ne peut pas se contenter de luttes locales et ponctuelles : hyper désirante et hyper centralisée, elle doit être tout cela à la fois. Le problème concerne donc la nature de l'unification qui doit opérer transversalement, à travers une multiplicité, non pas verticalement et de manière à écraser cette multiplicité propre au désir. » Dès lors que des liens existent entre nous, la dispersion, la cartographie éclatée de notre parti n'est pas une faiblesse, mais au contraire une façon de priver les forces hostiles de toute cible décisive. Comme le disait un ami du Caire à l'été 2010 : « Je crois que ce qui aura sauvé ce qui se passe en Égypte jusqu'à maintenant, c'est qu'il n'y a pas de leader de cette révolution. C'est cela peut-être la chose la plus désarçonnante pour la police, pour l'État, pour le gouvernement. Il n'y a aucune tête à couper pour que cette chose s'arrête. Comme un virus qui mute en permanence pour préserver son

existence, c'est cette façon qu'on a eue de conserver cette organisation populaire, sans hiérarchie, complètement horizontale, organique, diffuse. » Ce qui ne se structure pas comme un État, comme une organisation, ne peut au reste qu'être dispersé et fragmentaire, et trouve dans son caractère de constellation le ressort même de son expansion. À charge pour nous d'organiser la rencontre, la circulation, la compréhension et la conspiration entre les consistances locales. La tâche révolutionnaire est devenue partiellement une tâche de traduction. Il n'y a pas d'esperanto de la révolte. Ce n'est pas aux rebelles d'apprendre à parler l'anarchiste, mais aux anarchistes de devenir polyglottes.

3. La difficulté suivante qui se pose à nous est celle-ci : comment construire une force qui ne soit pas une organisation ? Là aussi, depuis un siècle que l'on se querelle sur le thème « spontanéité ou organisation », il faut bien que la question ait été mal posée pour n'avoir jamais trouvé de réponse valable. Ce faux problème repose sur une cécité, sur une incapacité à percevoir les formes d'organisation que recèle de manière sous-jacente tout ce que l'on dit « spontané ». Toute vie, a fortiori toute vie commune, sécrète d'elle-même des façons d'être, de parler, de produire, de s'aimer, de lutter, des régularités donc, des habitudes, un langage – des formes. Seulement, nous avons appris à ne pas voir de formes dans ce qui vit. Une forme, pour nous,

c'est une statue, une structure ou un squelette, en aucun cas un être qui se meut, qui mange, qui danse, chante et s'émeute. Les véritables formes sont immanentes à la vie et ne se saisissent qu'en mouvement. Un camarade égyptien nous racontait : « Jamais Le Caire n'a été aussi vivant que durant le première place Tahrir. Puisque plus rien ne fonctionnait, chacun prenait soin de ce qui l'entourait. Les gens se chargeaient des ordures, balayaient eux-mêmes le trottoir et parfois même le repeignaient, dessinaient des fresques sur les murs, se souciaient les uns des autres. Même la circulation était devenue miraculeusement fluide, depuis qu'il n'y avait plus d'agents de circulation. Ce dont nous nous sommes soudain rendu compte, c'est que nous avions été expropriés des gestes les plus simples, ceux qui font que la ville est à nous et que nous lui appartenons. Place Tahrir, les gens arrivaient et spontanément se demandaient à quoi ils pouvaient aider, ils allaient à la cuisine, brancardaient les blessés, préparaient des banderoles, des boucliers, des lance-pierres, discutaient, inventaient des chansons. On s'est rendu compte que l'organisation étatique était en fait la désorganisation maximale, parce qu'elle reposait sur la négation de la faculté humaine de s'organiser. Place Tahrir, personne ne donnait d'ordre. Évidemment que si quelqu'un s'était mis en tête d'organiser tout cela, ce serait immédiatement devenu le chaos. » On se souvient de la fameuse

lettre de Courbet lors de la Commune : « Paris est un vrai paradis : point de police, point de sottises, point d'exaction d'aucune façon, point de disputes. Paris va tout seul comme sur des roulettes, il faudrait pouvoir rester toujours comme cela. En un mot, c'est un vrai ravissement. » Des collectivisations en Aragon en 1936 aux occupations de places des dernières années, les témoignages du même ravissement sont une constante de l'Histoire : la guerre de tous contre tous n'est pas ce qui vient quand l'État n'est pas là, mais ce qu'il organise savamment tant qu'il existe.

Pour autant, reconnaître les formes qu'engendre spontanément la vie ne signifie en rien que l'on pourrait s'en remettre à quelque spontanéité pour ce qui est de maintenir, de faire croître ces formes, d'opérer les nécessaires métamorphoses. Cela requiert au contraire une attention et une discipline constantes. Non pas l'attention réactive, cybernétique, instantanée, commune aux activistes et à l'avant-garde du management, qui ne jure que par le réseau, la fluidité, le *feed-back* et l'horizontalité, qui gère tout sans rien comprendre, depuis le dehors. Non pas la discipline extérieure, sourdement militaire, des vieilles organisations issues du mouvement ouvrier, qui sont d'ailleurs presque partout devenues des appendices de l'État. L'attention et la discipline dont nous parlons s'appliquent à la puissance, à son état et à son accroissement. Elles guettent

les signes de ce qui l'entame, devinent ce qui la fait grandir. Elles ne confondent jamais ce qui relève du laisser-être et ce qui relève du laisser-aller – cette plaie des communes. Elles veillent à ce que l'on ne mélange pas tout au prétexte de tout partager. Elles ne sont pas l'apanage de certains, mais le titre à l'initiative de tous. Elles sont à la fois la condition et l'objet du partage véritable, et son gage de finesse. Elles sont notre rempart contre la tyrannie de l'informel. Elles sont la texture même de notre parti. En quarante ans de contre-révolution néolibérale, c'est d'abord ce lien entre discipline et joie qui s'est oublié. On le redécouvre à présent : la discipline véritable n'a pas pour objet les signes extérieurs d'organisation, mais le développement intérieur de la puissance.

4. La tradition révolutionnaire est frappée de volontarisme comme d'une tare congénitale. Vivre tendu vers demain, marcher vers la victoire est une des rares façons d'endurer un présent dont on ne se masque pas l'horreur. Le cynisme est l'autre option, la pire, la plus banale. Une force révolutionnaire de ce temps veillera plutôt à l'accroissement patient de sa puissance. Cette question ayant été longtemps refoulée derrière le thème désuet de la prise du pouvoir, nous nous trouvons relativement dépourvus dès qu'il s'agit de l'aborder. Il ne manque jamais de bureaucrates

pour savoir exactement ce qu'ils comptent bien faire de la puissance de nos mouvements, c'est-à-dire comment ils comptent en faire un *moyen*, un moyen *de leur fin*. Mais de la puissance en tant que telle, nous n'avons pas coutume de nous soucier. Nous sentons confusément qu'elle existe, nous percevons ses fluctuations, mais nous la traitons avec la même désinvolture que nous réservons à tout ce qui relève de l'« existentiel ». Un certain analphabétisme en la matière n'est pas étranger à la texture mauvaise des milieux radicaux : chaque petite entreprise groupusculaire croit bêtement, engagée qu'elle est dans une lutte pathétique pour de minuscules parts de marché politique, qu'elle sortira renforcée d'avoir affaibli ses rivaux en les calomniant. C'est une erreur : on gagne en puissance en combattant un ennemi, non en l'abaissant. L'anthropophage lui-même vaut mieux que cela : s'il mange son ennemi, c'est parce qu'il l'estime assez pour vouloir se nourrir de sa force.

À défaut de pouvoir puiser dans la tradition révolutionnaire sur ce point, on peut s'en remettre à la mythologie comparée. On sait que Dumézil a abouti, dans son étude des mythologies indo-européennes, à sa fameuse tripartition : « Par-delà les prêtres, les guerriers et les producteurs, s'articulent les "fonctions" hiérarchisées de souveraineté magique et juridique, de force physique et principalement guerrière, d'abondance tranquille et féconde. » Omettons la hiérarchie entre les

« fonctions » et parlons plutôt de dimensions. Nous dirons ceci : toute puissance a trois dimensions, l'esprit, la force et la richesse. La condition de sa croissance est de les tenir toutes trois ensemble En tant que puissance historique, un mouvement révolutionnaire est ce déploiement d'une expression spirituelle – qu'elle prenne une forme théorique, littéraire, artistique ou métaphysique –, d'une capacité guerrière – qu'elle soit orientée vers l'attaque ou l'autodéfense – et d'une abondance de moyens matériels et de lieux. Ces trois dimensions se sont composées diversement dans le temps et dans l'espace, donnant naissance à des formes, à des rêves, à des forces, à des histoires chaque fois singulières. Mais chaque fois que l'une de ces dimensions a perdu le contact avec les autres pour s'en autonomiser, le mouvement a dégénéré. Il a dégénéré en avant-garde armée, en secte de théoriciens ou en entreprise alternative. Les Brigades rouges, les situationnistes et les boîtes de nuit – pardon, les « centres sociaux » – des Désobéissants comme formules-types de l'échec en matière de révolution. Veiller à son accroissement de puissance exige de toute force révolutionnaire qu'elle progresse simultanément sur chacun de ces plans. Rester entravé sur le plan offensif, c'est à terme manquer d'idées sagaces et rendre insipide l'abondance de moyens. Cesser de se mouvoir théoriquement, c'est l'assurance d'être pris au dépourvu par les mouvements du capital et

perdre la capacité de penser la vie dans nos lieux. Renoncer à construire des mondes de nos mains, c'est se vouer à une existence de spectre.

« Qu'est-ce que le bonheur ? Le sentiment que la puissance *grandit* – qu'un obstacle est en voie d'être surmonté », écrivait un ami.

Devenir révolutionnaire, c'est s'assigner un bonheur difficile, mais immédiat.

Nous aurions aimé faire bref. Se passer de généalogies, d'étymologies, de citations. Qu'un poème, une chanson suffisent.
Nous aurions aimé qu'il soit assez d'écrire « révolution » sur un mur pour que la rue s'embrase.
Mais il fallait démêler l'écheveau du présent, et par endroits régler leur compte à des faussetés millénaires.
Il fallait tenter de digérer sept années de convulsions historiques. Et déchiffrer un monde où la confusion a fleuri sur un tronc de méprise.
Nous avons pris le temps d'écrire en espérant que d'autres prendraient le temps de lire.
Écrire est une vanité, si ce n'est pour l'ami. Pour l'ami que l'on ne connaît pas encore, aussi.
Nous serons, dans les années qui viennent, partout où cela crame.
Dans les périodes de répit, il n'est pas dur de nous trouver.
Nous poursuivrons l'entreprise d'élucidation commencée ici.
Il y aura des dates et des lieux où masser nos forces contre des cibles logiques.

Il y aura des dates et des lieux pour nous retrouver et débattre.
Nous ne savons pas si l'insurrection aura des airs d'assaut héroïque, ou si ce sera une crise de larmes planétaire - un brutal accès de sensibilité après des décennies d'anesthésie, de misère, de bêtise.
Rien ne garantit que l'option fasciste ne sera pas préférée à la révolution.
Nous ferons ce qu'il y a à faire.
Penser, attaquer, construire – telle est la ligne fabuleuse.
Ce texte est le début d'un plan.
À très vite,

Le comité invisible